UNIVERSITY OF TORONTO DUPL
3 1761 00256980 4

ROBERT REININGER

Kant

Seine Anhänger und seine Gegner

GDO

K A N T

SEINE ANHÄNGER UND SEINE GEGNER

Von

ROBERT REININGER

o. ö. Professor an der Universität Wien

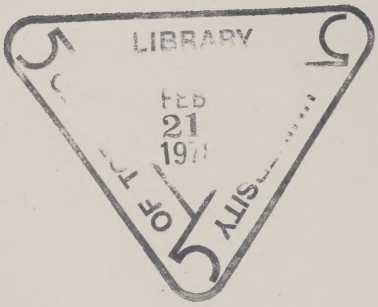
Mit einem
Jugendbildnis Kants

KFK

VERLAG ERNST REINHARDT IN MÜNCHEN

B
2798
R4

Copyright 1923
by Ernst Reinhardt Verlag
München



INHALTSVERZEICHNIS

Seite

EINLEITUNG . . . . . 9—15

I. Die Persönlichkeit . . . . . 16—24
1. Kants Lebenslauf 16
2. Kants persönliche Eigenart 20
3. Kant als Schriftsteller 22

II. Die vorkritische Zeit . . . . . 24—41
1. Kants philosophische Entwicklung 24
2. Die rationalistische Periode 25
3. Die empiristische Periode 31
4. Die Wendung zum Kritizismus 36

III. Probleme und Methode des Kritizismus . . . . 41—54
1. Begriff und Aufgabe der kritischen Philosophie 41
2. Die transzendentale Methode 44
3. Analytische und synthetische Urteile 47
4. Die Problemstellung in der Kritik der reinen Vernunft . . . 52

IV. Der transzendentale Idealismus . . . . . 55—83
1. Die empirische Anschauung 55
2. Raum und Zeit 56
3. Die synthetischen Urteile a priori der Mathematik 60
4. Empirischer Realismus und transzendentaler Idealismus . . . 66
5. Die Phänomenalität der Erfahrungswelt 70
6. Das Ding an sich und die transzendentale Affektion 76

V. Die Theorie der Erfahrung . . . . . 83—114
1. Die Erfahrung als Problem 83
2. Wahrnehmungsurteil und Erfahrungsurteil 86
3. Das System der Kategorien 89

Seite

4. Der Transzendentalphilosophie höchster Punkt 91
5. Die Deduktion der Kategorien 95
Die transzendentale Apperzeption 97
Die transzendentale Synthesis 99
6. Die allgemeinsten Gesetze der Natur 100
Die Grundsätze des reinen Verstandes 101
Die Analogien der Erfahrung 103
7. Das Ergebnis 109
Die reine Naturwissenschaft 111
Grenzen des Verstandes 113

VI. Die Kritik der reinen Vernunft . . . . . 114—139
1. Die Metaphysik als Problem 114
2. Die Idee des Unbedingten 117
3. Der dialektische Schein 119
4. Die rationale Psychologie 121
Die Paralogismen 121
5. Die rationale Kosmologie 125
Die Antinomien 126
6. Die rationale Theologie 132
Gottesbeweise 132
7. Das Ergebnis 136

VII. Naturphilosophie . . . . . 139—158
1. Die Philosophie der Materie 139
Begriff der Materie 141
Apriorische Kinematik 142
Spekulative Naturphilosophie 144
2. Die Philosophie des Organischen 146
Naturzweckmäßigkeit 146
Die Organismen 148
Mechanismus und Teleologie 150
Der Entwicklungsgedanke 153
3. Die Teleologie der Natur 154
Das zweckvolle Ganze der Natur 154
Teleologie und Theologie 156

Seite

VIII. Reine Ethik . . . . . 158—185
1. Die Moral als Problem 158
2. Das sittliche Bewußtsein 162
Kriterien der Moralität 165
3. Der kategorische Imperativ 166
Der moralische Wert 169
4. Die Autonomie der praktischen Vernunft 170
Würde der Menschheit 172
5. Pflicht und Neigung 174
Rigorismus 177
6. Autonomie und Freiheit 180
Praktische und transzendentale Freiheit 181
Der Mensch als Bürger zweier Welten 182
Unbegreiflichkeit der Freiheit 184

IX. Angewandte Ethik . . . . . 185—210
1. Tugendlehre 185
Eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit 187
System der Pflichten 188
2. Rechts- und Staatslehre 193
Das Recht 193
Der Staat 196
3. Philosophie der Geschichte 199
Sinn der Geschichte 199
Glaube an den Fortschritt als Pflicht 199
Der Gang der Geschichte 203
Ewiger Friede und Aufklärung 204
4. Pädagogik 207

X. Die Philosophie des Schönen und Erhabenen . 210—222
1. Die Geschmacksurteile 210
2. Das Schöne und das Erhabene 213
3. Das Genie und die Kunst 218

XI. Religionsphilosophie . . . . . 222—244
1. Die Religion als Problem 222

Seite
2. Die Vernunftreligion 227
Die intelligible Freiheit 227
Unsterblichkeit 230
Gott 232
Moraltheologie 234
3. Die positiven Religionen 236

XII. Zur Würdigung Kants . . . . . 244—263
1. Die theoretische Philosophie 244
Das Ding an sich 244
Empirischer Realismus 245
Theorie der Erfahrung 247
Transzendentalphilosophie 249
2. Die praktische Philosophie 251
Formalismus 251
Rigorismus 254
Indeterminismus 256
Moraltheologie 257
3. Die Grundgedanken des Systems 259

XIII. Kants Anhänger und Gegner . . . . . 263—297
1. Erste Wirkung 263
2. E. L. Reinhold 267
3. Glaubensphilosophen 270
Hamann 270
Herder 271
Jacobi 273
Fries 276
4. Gegner und Fortbildner Kants 277
Schulze-Aenesidemus 277
Maimon 280
Beck 282
Bardili 283
5. Schiller und Goethe 284
6. Kant und die spätere Zeit 295

BIBLIOGRAPHISCHER WEGWEISER . . . . . 298—301

ANMERKUNGEN . . . . . 302—313

EINLEITUNG

„Kant ist kein Licht der Welt, sondern ein ganzes strahlendes Sonnensystem auf einmal." Mit diesen überschwenglichen Worten hat Jean Paul nicht nur der Meinung vieler seiner Zeitgenossen Ausdruck gegeben; sein Urteil hat auch die Nachwelt, mancher Schwankungen ungeachtet, zuletzt immer wieder von neuem bestätigt und bekräftigt. Denn in der Tat: kein anderer Denker der neueren Zeit hat eine so grundstürzende Wendung des philosophischen Denkens herbeigeführt, keiner eine so starke, tiefe und vielseitige Wirkung auf alle Gebiete des Geisteslebens ausgeübt, wie Kant es mit seiner Forderung einer Überprüfung der letzten Grundlagen unseres Wissens und Wollens getan hat. Und daß das Licht, das von diesem Genius der Menschheit ausging, auch in unseren Tagen noch nicht erloschen ist, beweist der Umstand, daß sein Werk nach mehr als ein Jahrhundert langer Auslegung, Bekämpfung, Verteidigung und Fortbildung auch für die Gegenwart noch als unausgeschöpfte Quelle philosophischer Einsicht gilt und darum immer von neuem wieder studiert wird, ja daß keine Philosophie ernst genommen zu werden verdient, welche eine klare Stellungnahme zu dessen Grundgedanken vermissen läßt. Es ist das Eigentümliche der zugleich nach rückwärts und nach vorwärts weisenden Janusstellung dieses Denkers, daß er alle Strömungen der Philosophie seiner Zeit in sich aufnimmt, aber auch abschließt und zugleich der Philosophie der kommenden Zeit völlig neue Wege weist. Denn Kant ist zugleich ein Ende und ein Anfang: das Ende des „dogmatischen" Philosophierens im Sinne eines ungeprüften Vertrauens oder Mißtrauens in die menschlichen Erkenntniskräfte, und der Anfang der „kritischen" Art des Denkens als der jeder weiteren Untersuchung vorausgehenden Besinnung auf die Natur und die Grenzen des menschlichen Geistes. Kant hat so die Philosophie im wahrsten Sinne sehend gemacht, indem er sie lehrte, jeden ihrer Schritte mit dem deutlichen Bewußtsein ihres Tuns zu begleiten und keine noch so be-

stechende Ansicht gelten zu lassen, welche nicht ihre legitime Grundlage vor dem höchsten Forum der kritischen Vernunft auszuweisen vermag. Kant bedeutet so vor allem einen Wendepunkt in der Methodik philosophischen Denkens. Zugleich aber verdanken wir ihm die Besitzergreifung einer neuen, höchstens vom Unverständnis bestrittenen Domäne philosophischer Untersuchung, die Aufschließung eines neuen, streng wissenschaftlichen Arbeitsgebietes: der zunehmenden Selbsterkenntnis der menschlichen Vernunft. Mehr als aus irgendeinem anderen Denker kann man daher aus Kant lernen, was Philosophie überhaupt ist, sein will und sein soll. Denn in keinem anderen paaren sich in solchem Maße innerer Schwung des Denkens mit nüchterner Besonnenheit, philosophischer Tiefsinn mit begrifflicher Klarheit, Kühnheit der Problemstellung mit vorsichtig abwägenden Lösungen. Wenn Kant selbst einmal sagt, daß man nicht Philosophie (es sei denn historisch), sondern nur philosophieren lernen könne, so gibt es dafür keine besseren „Lehrbücher" als Kants eigene Werke. Die Schwierigkeit, welche auch heute noch das Eindringen in dieses scheinbar so festgefügte und doch dem Nachdenken auf Schritt und Tritt neue Fragen aufdrängende Gedankensystem bietet, lohnt sich überreich durch die strenge Schulung, aber auch durch die vielfache Anregung des Denkens, welche dieses Studium verheißt. Und nicht zuletzt ist es die Atmosphäre sittlicher Reinheit und Höhe, welche über dem Menschen und seinem Werke liegt, deren Anziehungskraft sich auch derjenige nicht zu entziehen vermag, der theoretisch andere Bahnen einschlagen zu müssen glaubt.

Die Philosophie, zumal in Deutschland, befand sich beim Auftreten Kants in einem Zustand beginnender Auflösung. Zwar schien der Rationalismus in Chr. Wolff (1679 bis 1754) eben erst seinen Höhepunkt erklommen zu haben. Vertreter seiner Lehre oder — wie man nach dem Vorgange eines seiner Schüler, des Tübinger Theologieprofessors Bernhard Bilfinger (jedoch zum Verdruß des Meisters), auch zu sagen pflegte — der Leibniz-Wolffischen Philosophie beherrschten fast ausschließlich die Lehrkanzeln der deutschen Universitäten. Trotz der Eifersucht auf seine Originalität war aber Wolff im wesentlichen doch nur ein Epigone der großen, von Descartes über Malebranche und Spinoza zu Leibniz führenden rationalistischen Denkbewegung. Er hat die Leibnizischen Gedanken unter Aufnahme Aristotelischer Elemente

zu einem geschlossenen Lehrsystem verarbeitet und sie, die bisher nur in kleineren Aufsätzen und Briefen verstreut vorlagen, erst zu allgemeiner Anerkennung gebracht. Wolff war aber kein einem Leibniz völlig kongenialer Geist. Daher kam es, daß wichtige Lehren der Leibnizischen Philosophie, wie die von der monadologischen Struktur der Welt und der prästabilierten Harmonie, durch ihre dem leichteren Verständnis angenäherte Einschränkung auf das anthropologische Gebiet unter seinen Händen offensichtlich verflachten. Eine an Aristoteles erinnernde Universalität, formal-logischer Scharfsinn, Gründlichkeit bis zur Pedanterie und Kunst der Systematik waren die Vorzüge, aber auch die Einseitigkeiten des Wolffischen Geistes. Sein Streben nach deutlichen Begriffen, strengen Definitionen, bündigen Beweisen und systematischer Übersichtlichkeit besaß jedoch einen keineswegs zu unterschätzenden Wert für die Erziehung zu einer strengen Methodik des philosophischen Denkens, so daß Kant, der in Wolff den gewaltigsten Vertreter des rationalistischen Dogmatismus erblickte, ihn zugleich den „Urheber des Geistes der Gründlichkeit in Deutschland“ nennen konnte. In seinem methodischen Grundgedanken knüpft Wolff an die Leibnizische Unterscheidung der „ewigen“ und „zufälligen“ Wahrheiten an. Jene entspringen aus der reinen Vernunft und beruhen auf dem Satze des Widerspruchs; sie gelten zeitlos und notwendig, weil ihr kontradiktorisches Gegenteil zu denken unmöglich ist. Diese beruhen auf Erfahrung und dem Satze vom zureichenden Grunde; sie gelten bloß zeitlich und tatsächlich, aber nicht notwendig, denn ihr Gegenteil schließt keinen logischen Widerspruch in sich. Leibniz hatte aber auch gelehrt, daß für einen überlegenen göttlichen Geist alle Wahrheiten sich als denknotwendig darstellen müßten, und hatte daher gefordert, die Tatsachenwahrheiten nach Möglichkeit in ewige Vernunftwahrheiten überzuführen. Dieses Ideal einer Rationalisierung unserer gesamten Erkenntnis auch ihrem Inhalte nach setzt sich nun Wolff als Aufgabe: alles und jedes soll durch seine Ableitung aus dem Satze des Widerspruchs als denknotwendig begriffen werden. Denknotwendigkeit läßt sich aber nur erreichen durch Deduktion aus feststehenden Begriffen. Aus einem Begriffe ableiten läßt sich aber wieder nur, was in ihm liegt. Daher kommt es vor allem auf richtige und zureichende Definition der Grundbegriffe an. Philosophie ist demgemäß eine Wissenschaft

aus Begriffen, eine Begriffsanalyse also nach Art und nach dem Vorbilde der Mathematik, die aus richtig und vollständig definierten Begriffen mit Hilfe logisch einwandfreier Schlußfolgerungen die Wahrheit finden soll. Daraus folgt, daß jedes nur mögliche Thema auf zweifache Weise sich behandeln lassen muß: spekulativ aus reiner Vernunft und empirisch auf Grund von Erfahrung und Beobachtung, und daß die so gewonnenen Vernunft- und Tatsachenwahrheiten genau zusammenstimmen müssen. Darauf beruht die Wolffische Einteilung der Wissenschaften in „rationale" und „historische" (empirische), wobei jene im Rang höher stehen und diese nur eine Art Rechenprobe für die Ergebnisse der ersteren bedeuten. Was z. B. die rationale Psychologie aus dem Begriff der Seele als einer denkenden Substanz ableitet, eben das soll dann die empirische Psychologie auf Grund innerer Beobachtung als tatsächlich nachweisen. Daraus ergab sich folgendes System der philosophischen Wissenschaften: Die Philosophie zerfällt zunächst in einen reinen (theoretischen) und in einen angewandten (praktischen) Teil, denen beiden die formale Logik als allgemeine Propädeutik vorausgeht. Die theoretische Philosophie beginnt mit der Ontologie als der Lehre vom Seienden überhaupt, an sie schließen sich dann an die rationale und die empirische Psychologie, die rationale und die empirische Kosmologie (Naturphilosophie und Physik), endlich die rationale und die empirische Theologie, unter welch letzterer man die auf einen allweisen Urheber hinweisende Betrachtung der Naturzweckmäßigkeit verstand. Die angewandte Philosophie zerfiel wieder in die allgemeine praktische Philosophie, in Ethik, welche den Menschen als Individuum, in Politik, die ihn im bürgerlichen Zustande, und in Ökonomik, die ihn in kleinen und einfachen Verbänden betrachtet. Die systematische, lehrhafte und geschlossene Art dieser Philosophie machte sie zur Bildung einer Schule (der ersten in Deutschland) besonders geeignet und verschaffte ihr auch nicht geringen Einfluß auf andere Wissenschaften, die sich ihrer Lehrart anpaßten oder — wie die protestantische Theologie — in ihr geradezu eine Stütze suchten.

Immerhin war schon beim Eintritt Kants in seine wissenschaftliche Laufbahn die Herrschaft dieses Wolffischen Rationalismus nicht mehr so unbestritten, als es seinem äußeren Ansehen nach betrachtet scheinen könnte. Auch die der rationalistischen Entwicklung parallel gehende, von Bacon über

Hobbes, Locke, Berkeley in Hume zur Vollendung gelangte Denkrichtung des Empirismus hatte in Deutschland zahlreiche Anhänger gewonnen, als deren bedeutendster der Leipziger Professor Chr. A. Crusius (1712—1775) zu nennen ist. Der Empirismus, seinem Ursprunge nach eine Oppositionserscheinung gegen die zu weit gehenden Ansprüche des Rationalismus, anerkennt das begriffliche Denken nicht als schöpferisches Prinzip, sondern nur als untergeordnetes Werkzeug für die Ordnung und Verarbeitung der Tatsachen. Er wird daher auch nicht müde, dem Rationalismus die empirische Herkunft seiner vermeintlich „reinen" Vernunftbegriffe vorzurechnen, indem er zu zeigen sucht, daß auch sie (wie z. B. der Begriff der Substanz, der Kausalität, der Seele u. dgl.) ursprünglich aus der äußeren oder inneren Erfahrung stammen und daher auch nur insofern Geltung beanspruchen dürfen, als sie ihrer Erfahrungsgrundlage treu geblieben sind. Bei den Anhängern dieser Richtung überwog daher von Anfang an eine mehr skeptisch-kritische Geisteshaltung, welche sich naturgemäß besonders gegen die Grundlagen der herrschenden Metaphysik richtete. Hatte doch Hume die Möglichkeit einer solchen, aber auch die einer ätiologischen Naturwissenschaft, welche die Phänomene nicht bloß in ihrer Tatsächlichkeit beschreiben, sondern aus ihren letzten Ursachen erklären will, grundsätzlich verneint. Eben damit trat der Empirismus aber wieder seinerseits in Gegensatz zu der stärksten wissenschaftlichen Macht jener Zeit, der mathematischen Naturwissenschaft, welche eben in Newton (1642–1727) ihre höchsten Triumphe gefeiert hatte. Ebensowenig stand mit ihr aber auch die teleologische Richtung der Leibniz-Wolffischen Metaphysik in Einklang, wozu sich noch allerlei Differenzen in engeren naturphilosophischen Fragen gesellten. Der Hauptvertreter dieser naturwissenschaftlichen Richtung in Deutschland, der auch von Kant hochgeschätzte Mathematiker Leonhard Euler, stand daher der Philosophie seiner Zeit mehr oder weniger mißtrauisch gegenüber. Ebenso fühlte sich aber auch die von Jakob Spener ins Leben gerufene und allmählich weite Kreise in ihren Bann ziehende pietistische Bewegung, welche auf eine Verinnerlichung des Christentums abzielte, nicht nur zur protestantischen Orthodoxie, sondern auch zum Wolffischen Rationalismus in schärfstem Gegensatz. Nimmt man noch dazu, daß, mitbegünstigt durch die Neigungen des großen Preußenkönigs, auch die französischen Schriftsteller: Voltaire,

Montesquieu, Condillac, La Mettrie und Rousseau in Deutschland eindrangen und eifrig gelesen wurden, so ergibt sich ein überaus buntes Bild der philosophischen Zeitlage.

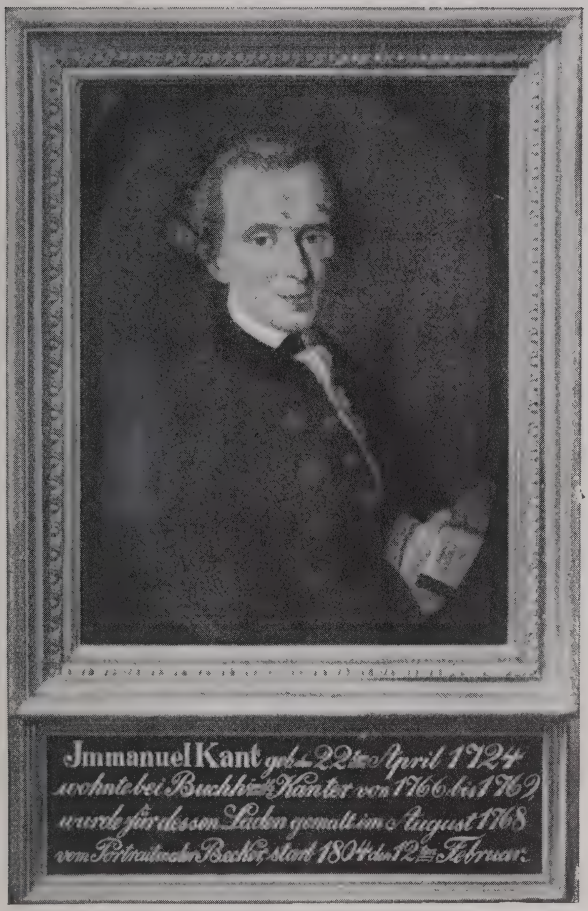
Dieser Zwiespalt der Meinungen forderte zu einem Ausgleich heraus und legte es nahe, eine Synthese des scheinbar ganz Auseinanderstrebenden zu versuchen. Einer der bemerkenswertesten Versuche dieser Art ist jener, den der Physiker Johann Heinrich Lambert in seinem „Neuen Organon" (1764) unternahm, indem er auf Grund der Unterscheidung von „Form" und „Stoff" unserer Erkenntnis die Wolffische Metaphysik mit einer empiristisch gerichteten, an Locke orientierten Erkenntnistheorie zu unterbauen vorhatte: der Stoff unseres Wissens wird durch Erfahrung gegeben, seine Formung erfolgt durch die Gesetze unseres Denkens. Lamberts Briefwechsel mit Kant, der ihn überaus schätzte, und mit dem ihn auch sonst manche Berührungspunkte verbanden, war nicht von unwesentlichem Einflusse auf dessen philosophische Entwicklung[1]. Die Regel aber war, daß man von den einzelnen Richtungen gerade nur das gelten ließ, was jedem eben paßte, und als Folge davon ergab sich, daß allmählich ein synkretistischer Eklektizismus sich immer weiter verbreitete, dieses sicherste Kennzeichen einer absterbenden Geistesepoche. Niemals vielleicht wurde in Deutschland so viel und von so vielen philosophiert wie damals. Die Breite der Produktion stand aber zumeist in umgekehrtem Verhältnisse zu ihrer Tiefe und wissenschaftlichen Bedeutung. In weitem Bette rauschte der Strom der Popularphilosophie dahin und ergoß sich mit wenig Witz und viel Behagen in zahllosen philosophischen Traktaten, Tagebüchern, Selbstbekenntnissen, Gedichten und Romanen. Kein Wunder, daß diese Verflachung, zusammen mit dem Widerstreit der Schulen und Systeme, in den Augen der wissenschaftlich strenger Denkenden das Ansehen der Philosophie überhaupt und der Metaphysik im besondern immer mehr herabsetzte, so daß zur Zeit, als Kant mit seinem ersten kritischen Hauptwerk hervortrat (1781), das Interesse daran merklich abzuflauen begonnen hatte. Daher konnte Kant von der Metaphysik seiner Zeit, dem „Kampfplatz dieser endlosen Streitigkeiten", sagen: „Es war eine Zeit, in welcher sie die Königin aller Wissenschaften genannt wurde und, wenn man den Willen für die Tat nimmt, so verdiente sie, wegen der vorzüglichen Wichtigkeit ihres Gegenstandes, allerdings diesen Ehrennamen. Jetzt

bringt es der Modeton des Zeitalters so mit sich, ihr alle Verachtung zu beweisen, und die Matrone klagt, verstoßen und verlassen, wie Hekuba: *modo maxima rerum, tot generis natisque potens — nunc trahor exul, inops* — Ovid. Metam.[2].“ Als das einzig wertvolle Ergebnis jener Verbindung des Wolffischen Rationalismus mit dem englischen Empirismus und dem französischen Freidenkertum aber blieb die deutsche Aufklärung zurück, die in ihren besten Vertretern, wie Mendelssohn und Lessing, in ihrem Kampfe gegen die noch immer übermächtige Orthodoxie überaus wohltätig wirkte, dem Zug der Zeit folgend, vielfach aber ebenfalls in Gemeinplätzen verflachte und zu einem Nüchternheitsfanatismus entartete. Ihr Streben nach Selbstbefreiung der Menschheit von allen Fesseln in der Entfaltung ihrer „allerhöchsten Kraft“: Vernunft und Wissenschaft, ihre Forderung nach Durchleuchtung aller Lebensgebiete mit verstandesmäßiger Klarheit und ihre Einschränkung der dogmatischen Religionen auf die drei Glaubensartikel des Deismus: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit waren gleichwohl Züge, welche dem Dunkel des vergangenen Jahrhunderts gegenüber einen wesentlichen Fortschritt bedeuteten. In diesem Punkte fußte auch Kant ganz in der Richtung seiner Zeit. Er selbst hat die Aufklärung auf ihren Höhepunkt geführt, sie aber auch in ihrer Einseitigkeit überwunden. Im allerhöchsten Sinne als Aufklärer aber bewies sich Kant, als seine „Kritik der reinen Vernunft“ in das auf- und abwogende Gewölk metaphysischer Spekulationen wie ein Blitz hineinleuchtete. Er ist damit zum Aufklärer der Leuchte aller Aufklärung, der Philosophie selbst geworden.

I. DIE PERSÖNLICHKEIT

1. KANTS LEBENSLAUF

Immanuel Kant ist am 22. April 1724 als das vierte Kind unter neun Geschwistern geboren. Sein Vater, Johann Georg Kant, war ein ehrenfester Riemermeister und auch seine Mutter entstammte einer Sattlersfamilie. Kants eigene Meinung, daß seine Vorfahren aus Schottland eingewandert seien, hat sich als irrtümlich herausgestellt. Es ist aktenmäßig nachgewiesen, daß schon sein Urgroßvater, Richard Kant, 1667 in vorgerückten Jahren als Wirt in Werden gelebt hat. Noch größeren Einfluß als der Vater, ein Mann von aufrechtem Charakter und offenem Verstande, übte auf das Gemüt des Knaben die fromme Mutter, nach Kants eigenen Worten „eine Frau von großem natürlichen Verstande, einem edlen Herzen und einer echten, durchaus nicht schwärmerischen Religiosität". Er preist die von ihr im streng pietistischen Geiste erhaltene Erziehung als „eine Schutzwehr für Herz und Sitten gegen lasterhafte Eindrücke". Die strenge, aber doch verinnerlichte Art religiösen Lebens, unter deren Eindruck seine erste Jugend verlief, hat unverkennbar bis in seine spätesten Jahre nachgewirkt. Auf Rat des Pfarrers und Theologieprofessors Albert Schultz, der die Begabung des Knaben bald erkannte, wurde er in das Collegium Fridericianum gegeben, eine gymnasiale Lehranstalt, die im Geiste jener Zeit nur gründlichen Lateinunterricht vermittelte, dafür aber das Hauptgewicht auf eine extrem pietistische Erziehung legte. Der unausgesetzte Zwang zu geistlichen Übungen in Verbindung mit einer „fanatischen Disziplin" bildete für Kant zeitlebens eine unangenehme Jugenderinnerung. Wenn er später den Wert des Gebetes schroff verneinte und in seinen Vorlesungen über Pädagogik betonte, man müsse die Kinder in Freiheit erziehen und sie müßten fröhlichen Herzens und „heiter in ihren Blicken wie die Sonne" sein, so kann man unschwer die Reaktion gegen seine persönlichen Erfahrungen in diesem Punkte erkennen. Im Herbst 1740 bezog er als Sechzehnjähriger die Universität, wo er Philosophie, Mathematik, Physik und „aus Wißbegierde" gelegentlich bei Schultz auch Theologie hörte. Von seinen aka-



Das Original befindet sich im Besitz der Buchhandlung
Gräfe & Unzer in Königsberg

demischen Lehrern war nur der Extraordinarius Martin Knutzen auf ihn von nennenswertem Einfluß[3]. Dieser, einer der selbständigsten Anhänger Wolffs und durch Aufnahme empiristischer Elemente einer der ersten Umbildner seiner Lehre zum Eklektizismus, war es, der in Kant den Umschwung des Interesses von den humanistischen Studien zur Philosophie und den Naturwissenschaften auslöste. Nach fünf akademischen Lehrjahren brachte ihn der Tod des Vaters in arge ökonomische Bedrängnis. Die schon fertiggestellte erste wissenschaftliche Arbeit konnte nur unter Beihilfe eines Verwandten zum Druck befördert werden. Es waren die „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte" (erschienen erst 1749). Kant wollte darin „eine der größten Spaltungen, die jetzo unter den Geometern von Europa herrscht", beilegen. Es handelte sich dabei um die Entscheidung der zwischen den Kartesianern und Leibnizianern schwebenden physikalischen Streitfrage, ob das Maß der Kraft eines bewegten Körpers mit mv oder mit mv^2 zu bestimmen sei. Kants Lösungsversuch war unzureichend: Er meinte, es gäbe zwei Arten von Bewegung: eine, die sich selbst erhält und fortdauert, solange sie auf kein Hindernis stößt (die also nach dem Gesetze der Trägheit verläuft), und eine andere, die mit der bewegenden Kraft erlischt (also nach dem früher geltenden Satze: *cessante causa cessat effectus*). Für den ersten Fall wäre Descartes, für den zweiten Leibniz im Recht. Daß d'Alembert in seinem „Traité de dynamique" bereits 1743 diese Frage richtig ($\frac{mv^2}{2}$) gelöst hatte, war Kant entgangen. Überhaupt trägt diese Schrift Züge der Jugendlichkeit des Verfassers deutlich an sich. Aber gleichsam prophetisch klingen die Worte jugendlichen Selbstgefühls: „Ich habe mir die Bahn schon vorgezeichnet, die ich halten will. Ich werde meinen Lauf antreten, und nichts soll mich hindern ihn fortzusetzen[4]". Die ökonomischen Verhältnisse zwangen ihn nun, durch neun Jahre in der weiteren Umgebung Königsbergs den Hauslehrerberuf auszuüben, ein Durchgangsstadium, das fast alle bedeutenden Männer jener Zeit durchmachen mußten. Kant selbst meinte später, er habe besser die Theorie als die Kunst der Erziehung verstanden, und bei richtigen Grundsätzen habe es kaum einen schlechteren Erzieher gegeben als ihn, wogegen spricht, daß die betreffenden Familien ihm andauernd Hochachtung und Freundschaft bewahrten. In der Muße dieses Landaufenthaltes vermochte sich Kant

aber nicht nur die ihm stets nachgerühmten Formen der guten Gesellschaft anzueignen, sie war auch von großer Bedeutung für das langsame Heranreifen seiner Gedanken und für die Ansammlung eines staunenswerten Wissensschatzes. Nebst einigen kleineren physikalischen Abhandlungen erschien 1755 zuerst anonym seine berühmte „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels", welche zeigt, daß Kant sich bereits in den Gedankenkreis der Newtonischen Physik, die mit ihrer strengen Gesetzlichkeit und überzeugenden Sicherheit einem wesentlichen Bedürfnisse seines Geistes entgegenkam, ganz eingelebt hatte. Auf Grund der Dissertation: „De igne" wurde dann Kant 1755 promoviert, und noch in demselben Jahre erfolgte auf Grund der Schrift: „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio" seine Habilitation an der philosophischen Fakultät. Als akademischer Lehrer entfaltete Kant eine überaus reiche Wirksamkeit. Er las gewöhnlich von 7—9 Uhr früh, oft mehr als zwanzig Stunden wöchentlich. Seine Vorlesungen umfaßten Logik, Metaphysik, Moralphilosophie, Naturrecht, natürliche Theologie und Anthropologie, erstreckten sich aber auch auf Mathematik, Physik, physische Geographie, ja sogar einmal auf Mineralogie. Sein Vortrag war nie dogmatisch lehrhaft, sondern zu eigenem Nachdenken anregend und besonders in jüngeren Jahren sehr lebhaft und anziehend. Zwar mußte auch er den damaligen Vorschriften entsprechend seinen Vorlesungen einen „Autor" zugrunde legen, wozu er meist die Lehrbücher der Wolffianer Meier und Baumgarten oder des Eklektikers Feder wählte; er hielt sich aber keineswegs strenge an den Text, sondern gestaltete seinen Vortrag nach freiem Belieben. Durch fünfzehn Jahre war Kant Privatdozent. Erst 1766 wurde „dem geschickten und durch seine gelehrten Schriften berühmt gewordenen Magister Kant" die Stelle eines „Subbibliothekars" mit dem Jahresgehalte von 62 Talern verliehen. Nachdem er die ihm angebotene Professur der „Dichtkunst" abgelehnt sowie Berufungen nach Erlangen, Jena und später auch nach Halle ausgeschlagen hatte, erhielt er 1770 ein Ordinariat für Logik und Metaphysik. Er trat es mit der Inauguraldissertation: „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis" an, der ersten Schrift, welche bereits deutlich den Durchbruch des kritischen Geistes erkennen läßt. So bedeutet das Jahr 1770 nicht nur einen Wendepunkt seiner äußeren Lebensstellung und seiner materiellen Lage,

sondern auch seiner wissenschaftlichen Entwicklung. Mit strengster Gewissenhaftigkeit hat Kant sein Lehramt bis zur Grenze der Altersschwäche versehen und hat sechsmal die Würde eines Dekans und zweimal die eines Rektors bekleidet. Nach einer längeren Pause der Produktion, in der langsam, aber mit sicheren Schritten seine gewaltige Gedankenarbeit heranreifte und über die wir nur durch seinen Briefwechsel mit dem Berliner Arzte Markus Herz einigermaßen unterrichtet sind, folgten einander verhältnismäßig rasch die kritischen Hauptwerke: 1781 erschien die „Kritik der reinen Vernunft", 1783 die „Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können", 1785 die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", 1786 die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft", 1788 die „Kritik der praktischen Vernunft", 1790 die „Kritik der Urteilskraft", 1793 die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", 1797 die „Metaphysik der Sitten"; dieses letztere Werk sowie das hinterlassene Manuskript „Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik" zeigen bereits unverkennbare Spuren beginnender Senilität. Nur einmal wurde diese überreiche Wirksamkeit von außen gestört. Der Minister des reaktionären Königs Friedrich Wilhelm II., Joh. Christoph Wöllner, verbot in einem Edikt dem siebzigjährigen Philosophen, weiterhin über Religion zu schreiben oder zu lehren, und zwar wegen der ihm zur Last gelegten „Entstellung und Herabwürdigung mehrerer Haupt- und Grundlehren der h. Schrift und des Christentums", wobei ihm „bei fortgesetzter Renitenz" „unfehlbar unangenehme Verfügungen" angedroht wurden. Kant suchte sich in einem ausführlichen Antwortschreiben zu rechtfertigen, mit dem stillschweigenden Vorbehalt, durch die Wendung „als Euer Majestät getreuester Untertan" nach dem Tode des Königs von jener Schweigepflicht entbunden zu sein. In einem nachgelassenen Zettel hat Kant dieses Verhalten sehr richtig begründet: „Widerruf seiner Überzeugung ist niederträchtig, aber Schweigen in einem Falle wie der gegenwärtige ist Untertanenpflicht; und, wenn alles, was man sagt, wahr sein muß, so ist es darum nicht auch Pflicht, alle Wahrheit öffentlich zu sagen." So berechtigt diese Scheu des großen Mannes vor dem Zugreifen einer brutalen Staatsgewalt und so einwandfrei jener Grundsatz auch war, so müssen wir doch bedauern, daß ihm zufolge Kant manches unterdrückt haben mag, was

zur genauen Kenntnis seiner wahren Ansichten in religiösen Fragen von Wichtigkeit gewesen wäre. Allmählich trat nun ein zunehmender Verfall seiner körperlichen und geistigen Kräfte ein. Am 23. Juli 1796 hielt Kant seine letzte Vorlesung. In den letzten Jahren von treuen Freunden umsorgt, aber vom geistigen Leben abgeschlossen, verschied Kant am 12. Februar 1804. Sein Ruhm war schon damals in der ganzen gebildeten Welt verbreitet.

2. KANTS PERSÖNLICHE EIGENART

Die vulgäre Meinung ist geneigt, bei aller Anerkennung von Kants intellektuellen Vorzügen das rein Menschliche an ihm zu unterschätzen. Er gilt ihr als wunderlicher Pedant von dürftigem Innenleben und seine große Leistung daher gleichsam als etwas Unpersönliches, das sozusagen nur zufällig mit seinem Namen verknüpft ist. Diese irrtümliche Auffassung bedarf um so mehr der Berichtigung, als sie geeignet ist, von vornherein auch das Werk des Philosophen in einem falschen Lichte erscheinen zu lassen. Man versteht aber sogar die „Kritik der reinen Vernunft" nicht ganz, wenn man sie bloß als Produkt abstrakten Denkens auffaßt. Nun ist nicht zu leugnen, daß Kants Lebensform, besonders in vorgerückterem Alter, Züge aufweist, welche ihr den Anschein einer gewissen Enge und Eingeschnürtheit aufprägen. Sie sind aber nicht das eigentlich Primäre an seiner Natur, sondern zum größten Teil das Werk einer jahrzehntelangen strengen Selbsterziehung. Denn in der Tiefe dieser Natur wohnte ein reiches und leicht verletzbares Gemüt, dem es oft schwer genug gefallen sein mag, die starke innere Spannung zu ertragen, welche diese Philosophie ihrem Anhänger zumutet. Ja, diesem unvergleichlich scharfen und kritischen Geist, der es einmal sein Schicksal nannte, in die Metaphysik „verliebt" zu sein, war sogar eine Neigung zu platonisierender Mystik keineswegs fremd; sie durchzieht, dem feineren Blick unverkennbar, als Unterstrom sein ganzes Schaffen, so wenig ihr auch strengste Geisteszucht gestattete, sich an die Oberfläche zu wagen. Man schreibt auch keine solchen gigantischen Werke, ohne im Innersten vom philosophischen Eros durchglüht zu sein! Das aber eben ist die eigentümliche Größe dieses Mannes, daß jener Eros auch eine gewaltige Willenskraft ganz in seinen Dienst stellte, so daß sich diesem Geist alles in das helle Licht der Vernunft verklärte — jener Vernunft, die Kant selbst als „das

höchste Gut auf Erden" pries und deren „Kritik" doch eben wieder sein Lebenswerk ausmachte. Wir verstehen die Eigentümlichkeiten von Kants äußerer Lebensform so am besten, wenn wir sie auf den natürlichen Schutzinstinkt des genialen Menschen zurückführen, der im Gefühl des Großen, das ihm auferlegt ist, die inneren und äußeren Hemmungen seiner Schaffenskraft auf ein Minimum zu verringern bestrebt ist. Daraus erklärt sich die Unterordnung alles Emotionalen und Impulsiven unter das Rationale bei Kant, die selbstgewollte Einförmigkeit seines Lebenslaufs wie dessen pedantische Ordnung und Maximenhaftigkeit, vermöge der sich uns Kant als ein Mann der Grundsätze darstellt, dem es nicht genügt, in dem oder jenem Falle richtig zu handeln, sondern der auch sein Handeln jederzeit vom Bewußtsein seiner Richtigkeit begleitet sehen will. Eben daraus erklärt sich auch jener Zug von zwar recht zeitgemäßer, uns aber oft übertrieben erscheinender Vorsicht, ja Ängstlichkeit im Aussprechen neuer Wahrheiten, den wir manchmal an ihm beklagen müssen. Daraus erklärt sich endlich Kants so stark ausgeprägter Sinn für äußere Unabhängigkeit: seine Sparsamkeit in der Vermeidung unnützer Auslagen, seine Ehelosigkeit, seine Seßhaftigkeit, die ihn die weitere Umgebung seiner Vaterstadt nie verlassen ließ, seine rigorose Pünktlichkeit. Es ist die Ökonomie des Genies mit seiner Zeit und Kraft. Auch sein körperliches Wohlbefinden, das er einem schwächlichen Körperbau und einem Hange zur Hypochondrie gleichsam abtrotzen mußte, war vermöge eines Systems strengster Gesundheitsregeln, die er in der Schrift: „Von der Macht des Gemüts durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu werden" (1798) niedergelegt hat, gewissermaßen sein eigenes Werk. Als der vollkommenste Mensch galt ihm der, welcher die vollständigste Herrschaft der Vernunft über seine Leidenschaften errungen, und einer seiner ersten Biographen, R. B. Jachmann, berichtet auch von ihm, „er habe eine unumschränkte Herrschaft über seine Neigungen und Triebe ausgeübt". Bildet so den Grundzug seines Wesens ein Zug von stillem Heroismus in der Hingabe der ganzen Persönlichkeit an eine große, früh erkannte Aufgabe, so war doch wiederum Kants Gebaren im gewöhnlichen Leben weit entfernt von jeder Pose, aber auch von jedem Wissensstolz, jeder Selbstgenügsamkeit oder gar Genialitätssucht. Strengste Gewissenhaftigkeit und Wahrhaftigkeit waren vielmehr das hervorstechendste Kennzeichen seiner

sittlichen Persönlichkeit. Die „wetterwendische und auf den Schein angelegte Gemütsart“ war in der Tat, wie er selbst einmal sagt, dasjenige, worin zu geraten er niemals Gefahr lief[5]. Im übrigen war Kant keineswegs eine ungesellige oder weltfremde Natur. Unausgesetzt bemüht, seine Welt- und Menschenkenntnis zu erweitern, wich er auch angenehmer Geselligkeit und dem Verkehr mit Menschen der verschiedensten Berufsklassen keineswegs aus. Neben großer Liebe zur Natur, die aus vielen feinen Bemerkungen in seinen Schriften hervorgeht, erfüllte ihn auch ein lebhafter Sinn für Freundschaft, wie ihn solche mit Hamann und Hippel, mit dem Kaufmanne Green, dem Bankdirektor Ruffmann und dem Oberförster Wobser verband. Es ist das Bild des echten Weisen, das uns in der Charaktergestalt des Königsberger Denkers vor Augen tritt: innere Größe bei äußerer Schlichtheit, Vorherrschaft der Reflexion, aber auf dem Grunde stärksten Erlebens, ein Heldentum der Vernunft, aber nicht bloß in der Theorie, sondern auch in der Durchdringung des ganzen Lebens mit erhabenster Reinheit und Hoheit der Gesinnung.

3. KANT ALS SCHRIFTSTELLER

Denselben Charakter wie sein Leben tragen auch Kants Schriften: sie enthalten tiefsten und reichsten Inhalt in enger, oft pedantischer Form. So wie das Programm seiner Vorlesungen zeigen auch sie eine staunenswerte Weite des geistigen Horizontes und eine Universalität des Wissens, das sich ebensowohl auf mathematisches, physikalisches, geographisches und biologisches Gebiet erstreckte wie auf theologisches und juridisches. Hingegen lag, dem unhistorischen Sinn der Aufklärungszeit entsprechend, die Geschichte weniger in seinem Gesichtskreis und selbst die Lehren früherer Philosophen beliebt er oft in recht freier Fassung wiederzugeben und sie gelegentlich dem gerade vorliegenden Interesse gemäß zurechtzubiegen. Obwohl Kants Denken nicht weniger wie z. B. das Schopenhauers in lebendiger Anschauung wurzelt, kommt dies in seinen Werken nicht recht zum Ausdruck, weil sein „herrischer a-priori-Verstand[6]“ es vorzieht, seine Themen möglichst begrifflich zu fassen und ihre Darstellung einem einmal gewählten Konstruktionsschema oft gewaltsam genug anzupassen. Besonders im vorgerückteren Alter — schon beim Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft“ zählte Kant siebenundfünfzig Jahre — kommt diese Eigenart oft in störender

und ermüdender Weise zur Geltung. In grotesker Vergrößerung treten diese Fehler in den Fragmenten von Kants hinterlassenem Alterswerk zutage. Zwar zeigen die kleineren und besonders die früheren Schriften Kants, daß ihm auch ein anmutigerer Stil, gewürzt durch Humor und feine Ironie, zu Gebote stand, allein der wissenschaftliche Ernst und seine Gewissenhaftigkeit auch als Denker schienen ihm bei der Tiefe und Schwere der Probleme eine „unvermeidliche Trockenheit und scholastische Pünktlichkeit" zu erfordern. Daher die strenge Form des „Systems"; denn nur das Systematische schien Kant eine Bürgschaft des Gründlichen zu sein. Dieser Hang zu einer systemisierenden Architektonik um jeden Preis, in Verbindung mit seiner Neigung zu möglichst weit getriebenen Begriffsdistinktionen und dem Bestreben, jeden Gedanken mit erschöpfender Vollständigkeit auszudrücken, verleihen seiner Darstellung oft jenen Charakter überscholastischer Schwerfälligkeit und Unübersichtlichkeit, der ihr Verständnis dem Anfänger so sehr zu erschweren pflegt. Kant selbst mußte zugeben, daß seine Werke der Durchsichtigkeit ermangeln und dadurch unrichtige Auffassungen begünstigen: „Manches Buch wäre viel deutlicher geworden, wenn es nicht gar so deutlich hätte werden sollen[7]". Schopenhauer vergleicht die eigentümliche Architektur Kantischer Systematik einmal mit der „gotischen Baukunst". Es ist aber auch nicht zu leugnen, daß allem guten Willen des Verfassers und dem äußeren Anschein zum Trotz gerade die kritischen Hauptwerke doch eine gewisse Unfertigkeit und Unausgereiftheit der Gedanken selbst verraten, was sie zur Quelle von manchen Unklarheiten und Widersprüchen macht und von Anfang an eine weitgehende Vielspältigkeit der Ausdeutung begünstigte. Die übergroße Fülle der neuen Ideen vermochte sich eben in einem Geiste, und wäre es der größte gewesen, nicht mit einem Male auszuleben. Zudem hat Kant nach seinem eigenen Geständnis auf die stilistische Ausarbeitung seiner Werke weniger Sorgfalt und Aufmerksamkeit verwendet als auf ihren Inhalt, was wohl auch damit zusammenhängt, daß ihm die gewaltige Gedankenarbeit in Verbindung mit seinen vielen Amtspflichten wenig Zeit dafür übrig ließ. Besonders der mehrdeutige Gebrauch wichtiger Begriffsnamen (wie z. B. Metaphysik, Erscheinung, Gegenstand usw.) bald in alter und bald in der von ihm selbst gegebenen neuen Bedeutung wirkt in dieser Hinsicht auffallend und störend. Gleichwohl entbehrt auch

Kants Stil für den, der sich einmal in ihn eingelesen, nicht einer eigentümlichen spröden, aber majestätischen Schönheit und die strenge, jeden Schmuck verschmähende Sachlichkeit der Darstellung wird selten zwar, dann aber um so eindrucksvoller von Stellen pathetischen Schwungs und ergreifender Enthüllung des im Innern lodernden Feuers durchbrochen. In Kants Gedankengänge einzudringen, bedarf eines ernsten Willens, dem dafür aber reichster Lohn winkt.

II. DIE VORKRITISCHE ZEIT

1. KANTS PHILOSOPHISCHE ENTWICKLUNG

Kant hat den ihm eigentümlichen kritischen Standpunkt nicht in einem raschen Aufschwunge kühner Genialität erobert, sondern erst in langer, mühevoller Gedankenarbeit sich zu ihm durchgerungen. Er mußte sich durch die vorgefundenen, in Ansehung und Geltung stehenden Richtungen erst hindurcharbeiten, bevor er das große Neue an ihre Stelle zu setzen vermochte. So ist seine philosophische Entwicklung nacheinander unter dem Zeichen Leibnizens, Wolffs, Newtons, Lockes, Humes und wieder Leibnizens gestanden und hat auch durch Crusius und Lambert gewisse Einflüsse erfahren. Kant hat im Geiste aller dieser Standpunkte auch selbst literarisch gearbeitet und sie, auch hierin den selbständigen Denker nicht verleugnend, in seiner Art gefördert. Man darf annehmen, daß diese Entwicklung nicht ohne starke innere Kämpfe vor sich gegangen ist. Denn Kant, der Sache nach der größte Neuerer, ja ein Geist von geradezu revolutionärer Kraft, war für seine Person von vorschneller Neuerungssucht weit entfernt. Dagegen spricht neben seiner Gewissenhaftigkeit als Denker, welche ihm gründliche Prüfung vor jeder Entscheidung zur Pflicht machte, auch die starke Entwicklung der Achtungsgefühle, welche zu Kants Eigenart gehört. In der Tat hat Kant die Spuren seines geistigen Werdeganges niemals ganz abgestreift, und die Folge davon ist, daß auch das ausgereifte Werk Züge derselben an sich trägt und nach Form und Inhalt manche Bürden der Vergangenheit mitschleppt. Kant selbst hat später über seine vorkritischen Schriften ziemlich geringschätzig geurteilt und wollte sie in die Sammlung seiner Werke nicht mehr aufgenommen wissen. Es gibt aber in der Tat keine bessere Einleitung in den Kritizismus als dessen Ent-

wicklungsgeschichte im Geiste seines Urhebers. Denn das philosophisch Bedeutsame an dieser ist, daß sie gleichsam ontogenetisch dieselben Stufen durchläuft, welche die Philosophie selbst gleichsam phylogenetisch hatte durchlaufen müssen, um für ihre Neugestaltung durch den Kritizismus reif zu werden.

In vollkommener Deutlichkeit scheidet sich mit dem Jahre 1769 die vorkritische Periode in Kants Denken von der kritischen. Innerhalb der ersteren kann man wieder eine Zeit unterscheiden, in der Kant — etwa bis zu Anfang der sechziger Jahre — noch im Banne eines dogmatischen Rationalismus stand. Newtons Physik und die Leibniz-Wolffische Metaphysik boten hier die Richtlinien seines Forschens und Denkens. Dann aber machte sich ein Einfluß Lockes, Humes und Rousseaus geltend, der in einer kritisch-empiristischen Geisteshaltung dieser Zeit seinen Niederschlag fand. Ein nochmaliges Zurückgreifen auf Leibniz bei bald nachher einsetzender energischer Abwendung von Hume auf Grund eines tieferen Verständnisses der skeptischen Folgerungen des reinen Empirismus bereitet die Wendung zum Kritizismus vor. Hume hat so zweimal auf Kants Entwicklungsgang Einfluß genommen: einmal in positiver und das andermal in vorwiegend negativer Art[8]. Auf die subtile Untersuchung dieser Einflüsse hat man viel Mühe verwendet. Sie wären aber alle zusammen bei einem Geiste von solcher Selbständigkeit kaum in dem Maße wirksam geworden, um wirkliche „Umkippungen" (Kants eigener Ausdruck) jener Art zu veranlassen, wenn ihnen nicht seine innere Gedankenentwicklung schon gleichsam entgegengekommen wäre. In der Tat trug jeder der früheren Standpunkte Kants, der sich ja nie sklavisch an das Vorgefundene band, durch die Eigenart seiner Stellungnahme schon den Keim seiner Überwindung in sich, so daß die einzelnen Perioden gewissermaßen von selbst ineinander überführen[9]. Gänzlich abgerissen ist der Zusammenhang mit dem Früheren an keiner Stelle, auch nicht in seinen kritischen Hauptwerken.

2. DIE RATIONALISTISCHE PERIODE

Das Interesse des jungen Kant war, nachdem sein Lehrer M. Knutzen ihm diesen Weg gewiesen, vorwiegend auf die Naturwissenschaft gerichtet, ja es hatte den Anschein, als wollte seine Tätigkeit ganz darin aufgehen. So widmete er anläßlich der Katastrophe, welche 1755 die Stadt Lissabon heimgesucht

hatte, zwei Schriften der Untersuchung über Erdbeben, worin er in heute allgemein anerkannter Weise die weite Ausbreitung dieser Erderschütterung auf ihre Fortpflanzung im Meere zurückführte. Seine Promotionsschrift „De igne" verteidigte die Auffassung der Wärme als Bewegungsvorgang, während er merkwürdigerweise in seinem Nachlaßwerk wieder der Annahme eines Wärmestoffes zuneigte. Eine Abhandlung über die „Theorie der Winde" (1756) enthält die Entdeckung des Drehungsgesetzes der Winde. Dieses naturwissenschaftliche Interesse blieb in Kant zeitlebens rege. Bis ins hohe Alter suchte er die Fortschritte der Naturwissenschaft zu verfolgen und beteiligte sich auch selbst an der Erörterung ihrer Probleme. Physikalische, geographische und biologische Fragen haben ihn immer beschäftigt. Kants Untersuchungen entbehren zwar der mathematischen Exaktheit im heutigen Sinne, stehen aber in ihrer begrifflichen Strenge durchwegs auf der Höhe ihrer Zeit. Sie haben vermöge ihres Ideenreichtums und ihres spekulativen Schwunges manchen Entdeckungen und Hypothesen der späteren Zeit den Weg bereitet.

Weitaus an Bedeutung überragt alle anderen Schriften dieser Art Kants „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels", die 1755 anonym erschien und Friedrich II. gewidmet war, infolge des finanziellen Zusammenbruchs ihres Verlegers aber verspätet in den Buchhandel kam. Sie führt den Untertitel: „Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonschen Grundsätzen abgehandelt" und enthält nicht weniger als die Begründung der modernen Kosmogonie. Vierzig Jahre später griff der Mathematiker und Astronom Simon Laplace in seiner „Exposition du système du monde" (1796) — wie es scheint ohne Kenntnis der lange unbeachtet gebliebenen Kantischen Abhandlung — denselben Grundgedanken auf und gab ihm eine exaktere Grundlage. Man spricht daher nach dem Vorgange von Helmholtz zusammenfassend von einer „Kant-Laplaceschen Hypothese" der Weltenbildung. Auf eine flüchtige Anregung hin[10] erfaßte Kant den Gedanken eines einheitlichen Bauplanes des ganzen Fixsternhimmels sogleich in seiner ganzen Tiefe und Tragweite und schöpfte aus ihm die Hoffnung, nun auch „die Verfassung des Weltbaues aus dem einfachsten Zustande der Natur bloß durch mechanische Gesetze zu entwickeln", wobei ihm die Entstehung unseres Sonnensystems als Musterbeispiel dienen sollte. Kant knüpft hier unmittelbar

an Newton an, dessen Gravitationstheorie gleichsam nach rückwärts ergänzend. Newton hatte zwar die Bewegungen der Himmelskörper mechanistisch erklärt, den ersten Anstoß dieser Bewegung aber für unbegreiflich gehalten und ihn demgemäß auf ein unmittelbares Eingreifen der „Hand Gottes" zurückgeführt. Ebenso hatte Newton die Größen- und Dichtigkeitsverhältnisse der Planeten und ihre ungefähre Anordnung in der Äquatorialfläche der Sonne nur in einer unerforschlichen „Wahl Gottes", also überhaupt nicht zu begründen gewußt. Kants Hypothese ist nun der großartige Versuch, die mechanistische Betrachtungsweise auch auf die erste Entstehung der Sonnensysteme und ihrer Bewegungsverhältnisse auszudehnen. „Gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen! das ist: gebet mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Welt daraus entstehen soll[11]". Kants Hypothese, am Beispiel unseres Sonnensystems erläutert, ist in Kürze folgende: Als fiktiven Anfangszustand des Weltalls — den einfachsten, „der auf das Nichts folgen kann" — nimmt Kant den einer chaotischen Zerstreuung der Materie an; also eine vollkommene Disgregation des Stoffes in kosmischen Staub. Vorausgesetzt werden nur gewisse Dichtigkeitsunterschiede in der Verteilung der Materie gemäß der Verschiedenheit der Elemente, in die sie aufgelöst gedacht wird, und die Wirksamkeit zweier Kräfte: der Attraktion (Gravitationskraft) und der Repulsion (wie sie in den Erscheinungen der Elastizität und der Ausbreitung der Gase zu beobachten ist). In jenem ursprünglichen Gasball von der ungefähren Größe des heutigen Sonnensystems bewirkt nun die Anziehungskraft Ballungen der Materie um Stellen größerer Dichte. Die Abstoßungskraft hingegen bewirkt, daß die dorthin stürzenden Stoffteile vermöge gegenseitiger Störung von der geraden Fallinie abgelenkt werden. Durch diesen Antagonismus der beiden Kräfte werden so die vertikalen Bewegungen in drehende und wirbelnde verwandelt. Es entstehen große Wirbel um dichtere Kerne als ihren Mittelpunkt. Dieser Kern wird dadurch zu einem Zentralkörper, der durch die Wirbelbewegung in Rotation und durch die beständig einstürzenden Massen in Gluthitze versetzt wird. Innerhalb jener Rotationssphären wiederholt sich der gleiche Vorgang: es bilden sich Gravitationszentren zweiter Ordnung, die dann als Planeten unter Beibehaltung der ursprünglichen Umdrehungsrichtung den Zentralkörper, und Monde, welche wieder die Planeten

umkreisen[12]. In den Ringen des Saturn, als einem Reste der den Planeten umschwebenden Dunstmassen, erblickt Kant gleichsam ein Denkmal aus der Urgeschichte der Weltkörper überhaupt. Dem Gravitationsgesetze nach werden nun jene sekundären Ballungen umso näher an den Zentralkörper herangezogen werden, je mehr Masse sie enthalten. Daher kommt es, daß die Planeten an Dichtigkeit ab-, an Volumen aber in gleichem Maße zunehmen, je weiter sie von der Sonne entfernt sind. Ihre Dichtigkeit verhält sich also umgekehrt proportional zu ihrem Volumen und ihrer Entfernung von der Sonne. Was nun von unserem Sonnensystem gilt, das wird auch von allen Fixsternsystemen gelten und ebenso von der Milchstraße und den in unausdenkbarer Ferne beobachtbaren elliptischen Nebeln, welche Kant als perspektivisch wahrgenommene Fixsternsysteme auffaßt. Jeder Weltkörper ist so Glied eines Sonnensystems, das in ein System höherer Ordnung eingeschlossen ist, das sich wieder einer noch umfassenderen Einheit eingliedert. So eröffnet sich der erhabene Ausblick in eine wahre Unermeßlichkeit von Welten, deren jede wieder im Gedanken der Unendlichkeit des Universums zu einem verschwindenden Punkt zusammenschrumpft. Wie die einzelnen Welten in der Zeit entstanden sind, so werden sie einst auch wieder in der Zeit vergehen. Das Weltall selbst aber ist unvergänglich und erzeugt an anderen Orten immer wieder neue Bildungen. Es ist der wahre „Phönix der Natur, der sich nur darum verbrennt, um aus seiner Asche wiederum verjüngt aufzuleben[13]“. So erklärt sich auch jener chaotische Anfangszustand, mit dem Kant die Weltbildung beginnen läßt, als das Ergebnis des Zusammensturzes vorher bestandener Welten. Kosmos und Chaos lösen nach unveränderlichen Gesetzen beständig einander ab, so daß ein ewiger Kreislauf von Weltenbildung und Weltenzerstörung sich ergibt. Diese Kantische Nebularhypothese steht ungeachtet mancher Einschränkungen, Korrekturen und Versuche zu ihrer Umbildung, welche sie sich gefallen lassen mußte, auch heute noch ihrem Grundgedanken nach in Geltung. Wenn man auch Bedenken dagegen erhoben hat, daß die Kreisbewegung einer anfänglich ruhenden Masse allein durch den Antagonismus der beiden Urkräfte entstehen könne (daher Laplace schon den Urnebel um eine zentrale Achse rotieren ließ), so findet doch ihre Grundanschauung in der Spektralanalyse, welche das Vorkommen derselben Elemente im ganzen Himmelsraum nach-

weist, in der übereinstimmenden Bewegungsrichtung der Planeten und der geringen Exzentrizität ihrer Bahnen ihre Bestätigung. Auch Kants Vermutungen über die Natur der Nebelflecke wurden durch die Beobachtungen F. W. Herschels glänzend bestätigt.

Das erkenntnistheoretisch Bedeutsame an dem Kantischen Werke ist die strenge Durchführung der kausalen Betrachtungsweise unter Ausschluß aller metaphysischen Erklärungsversuche, wie sie damals noch gang und gäbe waren. Er wolle sich, sagt er, „mit größter Behutsamkeit aller willkürlichen Erdichtungen entschlagen" und stand schon damals auf dem sechsundzwanzig Jahre später eingenommenen Standpunkte, daß die Ordnung und Zweckmäßigkeit der Natur wiederum aus Naturgründen und nach Naturgesetzen erklärt werden müsse und daß hier selbst die „wildesten Hypothesen", wenn sie nur physisch sind, erträglicher seien als eine Berufung auf das Hyperphysische[14]. Aber allerdings zwei Grenzen der mechanistischen Erklärungsart müsse der besonnene Forscher anerkennen: die erste Entstehung der Urmaterie und der Weltordnung selbst und die Entstehung der Organismen. Beide enthalten nach Kant den unzweideutigen Hinweis auf einen allweisen Schöpfer der Dinge. Je vollkommener der Mechanismus der Natur gedacht wird, je weniger er einer göttlichen Nachhilfe bedürftig erscheint, umso gewisser ist er in seiner Gänze göttlichen Ursprungs. Ein Universum, das sich aus einem Chaos wirbelnder Gase von selbst zu einem herrlichen Kosmos entwickelt und erhält, beweist mehr als alles andere das Wirken einer zwecksetzenden Intelligenz. Mit Leibniz ist Kant so überzeugt, daß Kausalismus und Teleologie einander nicht ausschließen, sondern sich vielmehr notwendig ergänzen. Mag auch manches in den etwas salbungsvollen Worten der Vorrede nur einer klugen Vorsicht entsprungen sein, so ist doch kein Zweifel, daß Kant damals noch aufrichtig an die Tragfähigkeit des kosmologischen und teleologischen Gottesbeweises glaubte. Und ebenso müssen wir vor der Entstehung des Lebens mit der Mechanistik haltmachen. Die mechanistische Theorie, welche für Sonnen und Planeten ausreicht, scheitert am Grashalm und der Raupe: „Ist man im Stande, zu sagen: gebt mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Raupe erzeugt werden könne?" Noch fünfunddreißig Jahre später hält es Kant für ausgeschlossen, daß jemals ein „Newton des Grashalms" auferstehen könne[15]. Aber

auch schon damals bezweifelt er nicht die Möglichkeit einer Entstehung der Organismen nach mechanischen Gesetzen, sondern nur die Möglichkeit ihrer mechanistischen Erklärung, für welche ihm der Zweckbegriff unentbehrlich scheint. Kant knüpft an seine Betrachtungen auch noch allerlei metaphysische Phantasien. Die kosmische Verwandtschaft der anderen Planeten läßt es als wahrscheinlich oder doch nicht als unmöglich erscheinen, daß auch sie von lebenden Wesen bewohnt seien. Je weiter aber ein Planet von der Sonne entfernt ist, desto feiner ist seine Materie. Es läßt sich aber voraussetzen, daß in gleichem Maße auch die Organisation der Planetenbewohner um so feiner und „elastischer" beschaffen sein müßte und umgekehrt um so gröber und unvollkommener, je dichter der Stoff ihres Wohnkörpers ist. Die Deutlichkeit, Lebhaftigkeit und Raschheit ihres Denkens wie nicht minder die Trefflichkeit ihrer moralischen Eigenschaften müßten daher ihrem Abstande von der Sonne direkt proportional sein. Sollte nun die unsterbliche Seele des Menschen für ewig an diesen recht unvollkommenen Planeten gebunden sein? „Wer weiß, laufen nicht jene Trabanten um den Jupiter, um uns dereinst zu leuchten?" Es ist der kühne Gedanke einer kosmischen Seelenwanderung, in den Kants Hypothese hier ausklingt. Er nennt ihn erlaubt und anständig, fügt aber hinzu, niemand werde die Hoffnung des Künftigen auf so unsichere Bilder der Einbildungskraft gründen. Kant teilt die Vorliebe für ihn mit Lessing, Lichtenberg und Hume, ist sich aber des Unterschiedes zwischen solchen Mutmaßungen und wissenschaftlich begründbaren Annahmen wohl bewußt[16].

Die philosophischen Schriften dieser Zeit, wie die „Nova dilucidatio", 1755, und die „Monadologia physica", 1756, stehen trotz gewisser Selbständigkeit ganz im Zeichen der Leibniz-Wolffischen Philosophie, als deren Anhänger Kant auch durch viele Jahre allgemein galt. Wenn nun auch Kant schon in seinem lebhaften naturwissenschaftlichen Interesse ein gewisses Gegengewicht gegen die einseitig metaphysische Richtung dieser Schule besaß, so war sein Denken in jener Zeit doch noch durchaus „dogmatisch". Dogmatisch war die methodische Voraussetzung, daß die Methode logischer Begriffszergliederung hinreiche, um das Wesen der Dinge zu begreifen. Auf Grund ihrer hat Kant z. B. in der erstgenannten Schrift (wohl noch unter dem Einflusse seines Lehrers M. Knutzen) der prästabilierten Harmonie den Gedanken einer *„actio universalis spiri-*

tuum in corpora corporumque in spiritus" entgegengestellt und in der zweiten die Monadologie wieder der Atomistik angenähert. Dogmatisch war aber damals auch noch sein Vertrauen in die Newtonische Physik und in die Selbstverständlichkeit ihrer erkenntnistheoretischen Grundlagen. Jenes blieb für Kant zeitlebens aufrecht; die Erschütterung des Vertrauens in die letztere wurde späterhin aber für ihn der Hauptanlaß der Wendung zum Kritizismus.

3. DIE EMPIRISTISCHE PERIODE

Eine vorläufige, aber gründliche Abwendung vom Rationalismus sollte sich jedoch schon am Anfang der sechziger Jahre vollziehen. Sie war in dem Augenblicke entschieden, als Kant sich die Kern- und Lebensfrage alles Rationalismus zu deutlichem Bewußtsein brachte: Wie weit und in welchem Sinne ist logische Notwendigkeit identisch mit realer Wirklichkeit? Das dogmatische Vorurteil des Rationalismus war ja, daß das sich selbst überlassene, am Leitfaden der Logik sich forttastende Denken ganz von selbst zu seiner Übereinstimmung mit dem Sein führen müsse. Hier setzte Kants Zweifel ein. Er legte sich die Frage vor: Worauf gründet sich dieser Anspruch des menschlichen Denkens, inwiefern verbürgt der immanente Zwang der Logik die Realität des Gedachten? Mit dem Aufwerfen dieser Frage ist schon die Grundlage des Rationalismus untergraben. Es findet sich eben kein Rechtsgrund, der diese Zusammenstimmung von reinem Denken und realem Sein verbürgen könnte. Logische Denkoperationen vermögen zwar einen gegebenen Erkenntnisinhalt zu formen, nicht aber ihm etwas inhaltlich Neues hinzuzufügen. Nur von Anschauung und Erfahrung ist daher eine wirkliche Erweiterung unseres Wissens zu erwarten. „Denken" und „Erkennen" ist nicht dasselbe. Jenes bedarf der empirischen Grundlage, um zu Erkenntnis zu werden. Damit ist die Absage an den Rationalismus vollzogen. Seine auf bloße Syllogistik sich stützenden Systeme nennt er nun einen „Koloß, der sein Haupt in den Wolken des Altertums verbirgt und dessen Füße von Thon sind". Ihn zu stürzen ist nun sein Vorhaben[17].

Aus dieser grundstürzenden Einsicht ergab sich dann weiterhin die wichtige Unterscheidung von logischem Grund *(ratio)* und Realgrund *(causa)*. Ihre Gleichsetzung war ein Hauptstützpunkt der rationalistischen Systeme gewesen, denn sie gestattete, aus logischen Abhängigkeitsverhältnissen auf die

Beschaffenheit der metaphysischen Wirklichkeit zu schließen. So wenig aber, wendet Kant nun ein, der logische Widerspruch zwischen zwei entgegengesetzten Behauptungen dasselbe ist wie der reale Gegensatz zwischen positiven und negativen Größen (z. B. zweier gleich rascher Bewegungen in entgegengesetzter Richtung), ebensowenig fallen logische Folgerungen und reale Kausalbeziehungen notwendig zusammen. Daraus ergibt sich aber, daß der Vorgang realer Kausation rein logisch überhaupt nicht einzusehen ist: „Wie soll ich es verstehen, daß, weil Etwas ist, etwas Anderes sei[18]?“ Nur die Erfahrung, nicht die begriffliche Analyse kann uns daher belehren, welche Vorgänge mit einander kausal verbunden sind. Kant nähert sich in diesem Punkte Hume insofern an, als auch dieser den logischen Charakter der Kausalurteile bestritten hatte; er unterscheidet sich aber von ihm dadurch, daß er an dem realen Bestand einer Naturkausalität festhält und nur ihr Wesen vorläufig für unbegreiflich erklärt, während Hume deren Annahme überhaupt für eine unvermeidliche Täuschung der Einbildungskraft gehalten hatte. Die dritte wichtige Einsicht jener Zeit war die in den Unterschied von Mathematik und Philosophie ihrer Aufgabe und Methode nach. Die Mathematik geht von Definitionen aus und gelangt zu ihren Begriffen synthetisch, indem sie diese nach Anweisung jener Definitionen selbst konstruiert. Ihre Begriffe sind demnach selbstgeschaffene Gebilde des Verstandes, über die wir nur aussagen können, was wir ursprünglich in sie hineingelegt hatten. Darin kann es ihr die Philosophie aber nicht gleichtun. Die Definition des Kreises und die aus ihr abgeleiteten Sätze gelten, auch wenn es nirgends in der Natur einen vollkommenen Kreis gäbe. Die Philosophie hingegen kann ihre Gegenstände nicht selbst hervorbringen — in welchem Falle sie bloße Hirngespinste sein würden —, sondern muß sie als gegeben hinnehmen und, so wie sie sind, zu erkennen suchen. Wenn daher für die Mathematik die Definitionen das erste sind, so sind sie für die Philosophie naturgemäß das letzte: nicht Grundlage, sondern Endergebnis ihrer Denkarbeit. Sie darf darum auch nicht — wie es bisher aller Rationalismus getan hatte — die Methode der Mathematik nachzuahmen suchen. Der für sie allein Erfolg versprechende Weg, die „echte Methode der Metaphysik“, wird vielmehr demjenigen gleichen, auf welchem Newton die Naturwissenschaft zur Höhe ihrer Triumphe geführt hat: Zergliederung der Erfahrung und Er-

klärung der Erscheinungen aus den so gefundenen Regeln. Und was von der Philosophie im allgemeinen gilt, wird erst recht von der Metaphysik im besonderen gelten: sie hat bisher den Weg und darum auch das Ziel verfehlt. Ihre wahre Aufgabe ist, „eine Philosophie über die ersten Gründe unserer Erkenntnis" zu sein, wie Kant schon hier in Vorwegnahme seiner kritischen Problemstellung lehrt. Und wie ein Programm seines künftigen Vorhabens klingt es, wenn er sagt: „Die Metaphysik ist ohne Zweifel die schwerste unter allen menschlichen Einsichten; allein es ist noch niemals eine geschrieben worden[19]." Diese Wandlung seiner Ansichten gegen früher kommt besonders in den Schriften: „Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren", 1762, „Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen", 1763, und „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral", 1764, zum Ausdruck. Die letztere, deren Titel methodologische Untersuchungen über den Unterschied von Mathematik und Philosophie gar nicht erwarten läßt, war als Antwort auf eine Preisfrage der Berliner Akademie eingereicht worden, welche aber einer Abhandlung von M. Mendelssohn den Preis erteilte.

Sie alle überragt aber an Bedeutung die 1766 anonym erschienene, ebenso humorvolle wie tiefsinnige Schrift: „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik", in der Kant die Ergebnisse seiner bisherigen Untersuchungen in einem vernichtenden Endurteil über die Metaphysik seiner Zeit zusammenfaßt. Den unmittelbaren Anlaß zu ihrer Entstehung bot das Aufsehen, welches damals die Nachricht von den Visionen des Schweden Emanuel Swedenborg erregte und Kant wiederholte Anfragen über seine Meinung darüber zuzog. Swedenborg, früher als namhafter Naturforscher bekannt, rühmte sich in späterem Alter des Hellsehens und des Verkehrs mit der Geisterwelt und hatte 1743 auf Grund angeblicher Christusvisionen die „Kirche des neuen Jerusalems" gegründet. Besonders einige verblüffende Voraussagen, wie des großen Brandes in Stockholm, den er in dem 400 km entfernten Gothenburg vor Augen gesehen haben wollte, setzten damals das gebildete Europa in Erstaunen. Kant kaufte sogar um teueres Geld Swedenborgs „Arcana caelestia", war aber über die „acht Quartbände voll Unsinn" nicht wenig enttäuscht und machte dem Ärger über ihren Autor, diesen „Schwärmer und Erzphantasten", in seiner Schrift entsprechend

Luft. Mochten einzelne metaphysische Gedanken Swedenborgs der geheimen Neigung zur Mystik in Kants Seelengrunde immerhin entgegenkommen und vielleicht sogar seinem eigenen metaphysischen Glauben früherer Zeit ziemlich nahestehen, so war doch Kant weit entfernt, seinen spiritistischen Phantasien Gehör zu geben. Der Gedanke eines die ganze Geisterwelt umschließenden metaphysischen Universums *(mundus intelligibilis)*, dem auch der Mensch seiner intelligiblen Seite nach angehört, spielte in Kants persönlicher Glaubensüberzeugung wohl immer eine gewisse Rolle[20]; aus ihm die Möglichkeit eines spiritistischen Verkehrs mit dieser Geisterwelt abzuleiten, schien ihm aber gänzlich verkehrt und eine „Zuflucht der faulen Philosophie" zu sein. Ein Spielen mit solchen Gedanken lehnt er auf das entschiedenste ab; hier gibt es für ihn kein Zugeständnis. Den Hauptinhalt des Werkes bildet aber die Parallelisierung der Träume und Visionen Swedenborgs mit den Spekulationen einer vermeintlich wissenschaftlichen Metaphysik. Anknüpfend an Swedenborgs Ideen entwirft Kant selbst ein solches wohldurchdachtes „Märchen aus dem Schlaraffenlande der Metaphysik", indem er an einem frei erfundenen Beispiele zeigt, wie leicht es ist, durch geschickte Benützung begrifflicher Möglichkeiten ein vermeintliches Wissen um das Übersinnliche vorzutäuschen. Er zeigt aber auch zugleich, wie luftig und haltlos solche Kunstgebäude des Denkens sind: ohne Widerspruch, aber auch ohne objektive Grundlage, eben bloße Denk-Möglichkeiten. Sind die Illusionen und Halluzinationen Swedenborgs Träume der Empfindung, so sind jene nichts anderes als Träume der Vernunft, welche nicht nur mit Wissen nichts zu tun haben, sondern auch nicht einmal den Rang von ernstzunehmenden Hypothesen beanspruchen können. Nur der Umstand, daß die „Verstandeswage" nicht ganz unparteiisch ist und ein Arm derselben, der die Aufschrift führt: Hoffnung der Zukunft, einen mechanischen Vorteil besitzt, sichert ihnen gläubige Aufnahme. Daraus folgt nun, daß die Philosophie alle Ursache hat, sich von solchen windigen Spekulationen abzuwenden und nur solchen Prinzipien zu trauen, welche in der Erfahrung eine sichere Grundlage besitzen. Über das Metaphysische mit wissenschaftlicher Sicherheit etwas auszumachen, bleibt uns aber versagt. Im Gegensatz zu jenen, welche hier gar keine Schwierigkeiten erblicken, nennt er sich selbst einen „Lernbegierigen, vor dessen Augen ... sich öfters Alpen erheben, wo Andere einen ebenen und gemächlichen

Fußsteig vor sich sehen". Welche Aufgabe bleibt aber dann eigentlich der Philosophie auf Grund einer solchen selbstbeschränkenden Einsicht? Nun, diese Einsicht, wenn sie auch eine gewisse Resignation in sich schließt, ist eben auch eine philosophische Erkenntnis, und zwar eine sehr wichtige: ein Begreifen der Natur und der Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens selbst. Die neue so erwachsende Aufgabe der Metaphysik der Zukunft wird daher sein, den wahren Bereich unsrer Erkenntnisfähigkeit abzustecken, damit fürderhin jeder Zweifel ausgeschlossen bleibe, wo das Wissen aufhört und das Träumen anfängt. Oder kurz gesagt: Metaphysik ist „eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft". Es ist die kritische Aufgabe, die sich hier ankündigt.

Parallel mit dieser Wandlung der theoretischen Ansichten vollzieht sich in Kant auch eine Abkehr von der Ethik des Rationalismus. In der Schrift von 1764: „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" schließt sich Kant ganz der psychologischen Moralbegründung der Engländer an, besonders jener Form, welche ihr Fr. Hutcheson in Fortbildung der Lehre Shaftesburys durch Annahme eines angeborenen „moralischen Sinnes" gegeben hatte. Demgemäß begründet hier auch Kant die moralischen Phänomene auf ein „Gefühl von der Würde und Schönheit der menschlichen Natur". Viel nachhaltiger aber noch war der Einfluß, den zu dieser Zeit Kant durch Rousseau erfuhr, der im Gegensatz zum Intellektualismus und moralischen Sokratismus der Aufklärungszeit leidenschaftlich die Rechte des Gefühls verfochten hatte. In dem Handexemplar seiner oben genannten Schrift hat er die Umstimmung, welche er damals durch diesen radikalen Kritiker der Kultur und Bildung seiner Zeit erfahren hat, mit oft bemerkten Worten eingetragen: „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe, darin weiter zu kommen. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dieses alles könnte die Ehre der Menschheit machen, und ich verachtete den Pöbel, der von nichts weiß. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendete Vorzug verschwindet; ich lerne die Menschen ehren, und würde mich viel unnützer finden als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, daß diese Betrachtung allen übrigen einen Wert geben könnte, die Rechte der Menschheit herzustellen." Dieser Vorrang des Moralischen vor dem bloß Intellektuellen bildete

von nun an einen festen Punkt in Kants Denken und kommt später in dem „Primat" der praktischen Vernunft vor der theoretischen zu systematischem Ausdruck.

Ebenso vollzieht sich während der empiristischen Entwicklungsphase selbst eine Wandlung in Hinsicht der Stellung Kants zu den üblichen Gottesbeweisen. An dem Glauben: „Es ist ein Gott" hat Kant wohl immerdar festgehalten. Aber während er in der „Naturgeschichte und Theorie des Himmels" noch am kosmologischen und teleologischen Gottesbeweis festhielt, beginnt er jetzt an ihrer Tragfähigkeit zu zweifeln. In der Schrift vom Jahre 1763: „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" unternimmt er es zwar, an ihre Stelle einen rein dialektischen Beweis für die Existenz eines absolut notwendigen Wesens zu setzen, fügt aber am Schlusse die Bemerkung hinzu: „Es ist durchaus nötig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht ebenso nötig, daß man es demonstriere." In den „Träumen" steht er aber bereits ganz auf dem Standpunkte, daß nur ein „moralischer Glaube" uns den Zugang zum Übersinnlichen eröffne und daß es der menschlichen Natur und der Reinigkeit der Sitten gemäßer sei, „die Erwartung der künftigen Welt auf die Empfindungen einer wohlgearteten Seele, als umgekehrt ihr Wohlverhalten auf die Hoffnung der anderen Welt zu gründen[21]". Auch in diesem Punkte hat Kant seine Ansicht nicht mehr geändert.

4. DIE WENDUNG ZUM KRITIZISMUS

Die „Träume" bezeichnen einen Höhepunkt in Kants philosophischer Entwicklung, der auch den Hauptwerken gegenüber seinen selbständigen Wert bewahrt. Alle fruchtbare Erkenntnis — das ist ihr Grundgedanke — beruht auf Erfahrung; dort, wo diese nicht mehr ausreicht — wie in der Metaphysik —, ist entschlossener Verzicht besser als selbstgefälliges Spiel mit einem Scheinwissen. Kants Standpunkt ist somit in dieser Zeit ein erklärter Agnostizismus in Hinsicht jeder nicht empirisch begründbaren Erkenntnis. Darin sollte nun mit Ende der sechziger Jahre abermals eine Wandlung eintreten: „Das Jahr 69 gab mir großes Licht", heißt es in einem Nachlaßzettel des Philosophen. Dieses neue Licht bestand in der deutlichen Scheidung von Sinnenwelt und Verstandeswelt und der Annahme einer dementsprechend geteilten Struktur unseres Erkenntnisvermögens. Ohne Zweifel war

hierin mittelbar der Einfluß wirksam, den Kant von dem erst damals posthum erschienenen erkenntnistheoretischen Hauptwerke Leibnizens: „Nouveaux essais sur l'entendement humain", 1765, empfangen hatte, in welchem sich Leibniz von seinem rationalistischen Standpunkte aus mit dem Lockeschen Empirismus in gründlichster Weise auseinandersetzt. Im besonderen scheinen es Raum- und Zeitprobleme ähnlich jenen gewesen zu sein, welche später unter dem Namen „Antinomien" wieder auftauchen, die Kant jene Lösung suchen ließen[22]. Darauf weist auch hin, daß er ein Jahr vorher in der kleinen Schrift: „Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume", 1768, ausgehend von der Unmöglichkeit, symmetrische, aber inkongruente Raumgebilde (wie z. B. Spiegelschrift, rechte und linke Körperhälfte u. dergl.) begrifflich auseinanderzuhalten, im Sinne Newtons und gegen Leibniz die Annahme verteidigt hatte, „daß der absolute Raum unabhängig von dem Dasein aller Materie und selbst als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung eine eigene Realität habe". Im Zusammenhang damit scheint ihm aber nun das Anwendungsproblem der Mathematik in seiner ganzen Schwierigkeit zum ersten Male deutlich geworden zu sein: wenn der Raum wirklich eine absolute, von seiner Erfüllung ebenso wie von unserem Geiste unabhängige Realität ist, wie ist es dann zu verstehen, daß die Sätze der Geometrie, welche doch nicht der Erfahrung entspringen, von ihm und allem in ihm Befindlichen gelten sollen? Oder kurz: wie vereint sich die Unabhängigkeit der Mathematik von der Erfahrung mit ihrer Anwendbarkeit auf das Wirkliche? Die Antwort auf diese Fragen, welche Kant hier findet, blieb für ihn eine endgültige: Raum und Zeit sind zwar von der sie erfüllenden „Materie" unabhängig, nicht aber vom erkennenden Geiste. Sie sind weder bloße Verhältnisvorstellungen (Leibniz) noch metaphysische Wesenheiten (Newton), sondern die Anschauungsformen unserer eigenen Sinnlichkeit, daher auch alles in ihnen Erscheinende den Gesetzen unseres Geistes gemäß sein muß. Daraus ergeben sich Folgerungen, welche im übrigen ganz in der Ebene der Leibnizischen Erkenntnistheorie liegen. Wenn Raum und Zeit nur allgemein menschliche Auffassungsformen des Wirklichen sind, so ist auch das in ihnen angeschaute Wirkliche nicht ein wahrhaft oder metaphysisch Wirkliches, sondern nur das phänomenale Gegenbild einer höchstens im reinen Denken zu erfassenden noumenalen Realität. So scheiden sich zwei

Welten entsprechend den beiden Zweigen unseres Erkenntnisvermögens: die Welt der Erscheinungen, entsprechend unserer Sinnlichkeit, und die Welt des wahren Seins, entsprechend unserem Verstande und unserer Vernunft.

Diese Gedanken sind niedergelegt in der 1770 erschienenen Inauguraldissertation, mit welcher Kant sein Amt als Professor antrat: „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis". Sie sucht durch klare Unterscheidungen zwischen Rationalismus und Empirismus zu vermitteln. Weder sind unsere Begriffe nur umgebildete Wahrnehmungen (wie der Sensualismus will), noch auch ist unser sinnliches Vorstellen bloß ein unklares und verworrenes Denken (wie der Rationalismus behauptet), sondern Sinnlichkeit und Verstand sind spezifisch und nicht bloß gradweise verschiedene Zweige unseres Erkenntnisvermögens. Die Sinnlichkeit als Organ der Erfahrung verhält sich ausschließlich passiv oder rezeptiv, der Verstand als Organ des Denkens verhält sich aktiv oder spontan. Damit durchkreuzt sich die (mit J. H. Lambert geteilte) Unterscheidung von Form und Stoff unserer Erkenntnis: Stoff der Sinnlichkeit sind die wechselnden Empfindungen, ihre Formen sind Zeit und Raum; Stoff der Verstandeserkenntnis sind die so geformten sinnlichen Vorstellungen, ihre eigenen Formen sind gewisse allgemeinste Begriffe (Kategorien), wie Möglichkeit, Dasein, Notwendigkeit, Substanz, Ursache u. dergl. samt ihren Korrelaten [23]. Von Leibniz unterscheidet sich Kant hier vor allem darin, daß er diese Grundkategorien des Verstandes nicht als „angeborene Begriffe" *(conceptus connati)*, sondern nur als in unserem Geiste ursprünglich angelegte Gesetze *(leges menti insitae)* gelten läßt, deren Kenntnis wir erwerben, indem wir den Handlungen unseres Geistes in seiner Bearbeitung des Erfahrungsstoffes aufmerksam folgen. Mit Leibniz aber verbindet ihn die platonisierende Scheidung der zwei Welten und die Voraussetzung, daß jenen Kategorien außer dem *„usus logicus"* (in der Bearbeitung der Erfahrung) auch noch ein *„usus realis"* zukomme, der gestatte, mit ihrer Hilfe in die Welt des wahrhaft Seienden einzudringen. So konnte Kant damals noch lehren, „daß die sinnlichen Vorstellungen die Dinge geben, wie sie erscheinen, die Verstandesbegriffe aber so, wie sie sind[24]." Die Dissertation von 1770 enthält so zwar bereits die neue Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit, welche zu einem wichtigen Bestandstück auch des kritischen Systems

werden sollte; sie selbst als Ganzes gehört aber noch keineswegs dem engeren Kreis der kritischen Schriften an, sondern zeigt vielmehr eine deutliche Rückbiegung zum Dogmatismus. Dem Kant der „Träume" gegenüber ist der Kant von 1770 — ihm selbst vielleicht unvermerkt — wieder zum rationalistischen Dogmatiker geworden.

Der eigentliche Durchbruch zum Kritizismus erfolgte vielmehr von ganz anderer Seite her und offenbar erst innerhalb jener elf Jahre, welche noch bis zum Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft" verstreichen sollten und über deren innere Entwicklung wir nur spärlich durch Kants Briefwechsel mit seinem früheren Hörer und späteren Freunde, dem Berliner Arzte Markus Herz, unterrichtet sind. Es war, wie Kant 1783 schrieb, die „Erinnerung des David Hume", welche ihm vor Jahren den viel berufenen „dogmatischen Schlummer" unterbrach und seinen „Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab[25]". Mit dieser Erweckung konnte nicht die Wendung zum Empirismus gemeint sein, welche durch die Dissertation von 1770 bereits überholt war, noch auch das „große Licht" von 1769 selbst, denn die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit steht mit der ausdrücklich erwähnten Humeschen Kausalkritik in keinem unmittelbaren Zusammenhang. Gefährdet war durch diese nun allerdings das an Leibniz neu erwachsene Vertrauen in die Möglichkeit reiner Vernunfterkenntnis des Übersinnlichen. Wenn es richtig ist, daß der Begriff von Ursache und Wirkung weder in der Vernunft noch in der Erfahrung eine zureichende Grundlage besitzt, sondern allein auf gewohnheitsmäßiger Erwartung beruht, und wenn sich Ähnliches auch von den anderen Verstandesbegriffen vermuten läßt, dann ist allerdings Metaphysik als Wissenschaft unmöglich. Kants neuer Versuch, zur intelligiblen Welt einen Zugang zu finden, läßt sich dann nicht halten und muß zugunsten des skeptischen Standpunktes der „Träume" wieder aufgegeben werden. Diesen Schritt zurück zu tun, konnte Kant nicht allzu schwer fallen; in der Tat blieb er in der Verwerfung der Metaphysik als Wissenschaft mit Hume forthin durchaus einig. Ungleich empfindlicher für ihn war aber, daß ein folgerichtiges Durchdenken der Humeschen Kritik auch die Möglichkeit der exakten Physik in Frage stellen mußte. Und in der Tat: Hume mußte ja von seinem Standpunkte aus nicht nur die Metaphysik, sondern auch die ätiologische Naturwissenschaft verwerfen. Für ihn gibt es keine unverbrüch-

lichen „Naturgesetze", sondern nur empirische Regeln des Vorstellungsablaufs; keine Notwendigkeit im Naturgeschehen, sondern nur Tatsächlichkeit; keine Gewißheit, sondern nur Grade der Wahrscheinlichkeit; und daher auch keine „Erklärung", sondern nur eine schlichte Beschreibung der Phänomene[26]. Wenn Hume die Mathematik selbst davon ausgenommen hatte, weil er sie für bloße Begriffsanalyse hielt, so müßte zuletzt, wie Kant meint, die folgerichtige Durchführung des Empirismus auch ihre Apodiktizität in Frage stellen. Die Überzeugung von dem unangreifbaren Erkenntniswert der mathematischen Physik war aber für Kant in allem Wechsel philosophischer Richtungen unwandelbar festgestanden. Sie bedeutete für ihn, dem sich lebenslänglich in dem Namen Newton sozusagen die Wissenschaft selbst personifizierte, den stärksten theoretischen Halt seines Innern, den Stolz des menschlichen Geistes und — bisher wenigstens — den unverrückbaren Felsen, an dem sich jeder Skeptizismus brechen, vor dem aber auch jeder Mystizismus zurückweichen mußte. In diesem, allerdings nur in diesem Punkte war Kant immer aus tiefster Überzeugung Dogmatiker gewesen und ist es im Grunde auch immer geblieben[27]. An der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Mathematik und reinen Naturwissenschaft hat er niemals gezweifelt. Nun schien aber im Gefolge des Empirismus der „härteste Skeptizismus selbst in Ansehung der ganzen Naturwissenschaft" und damit ein „schrecklicher Umsturz" aller Wissenschaften zu drohen. Dabei schienen Humes Argumente keineswegs leicht von der Hand zu weisen, sondern im Gegenteil der ernstesten Überlegung wert zu sein. Kein Wunder, daß Kants Denken von dieser Seite her nun seinen mächtigsten Anstoß erhielt! Ob dabei ein nochmaliges Studium Humescher Werke eine Rolle gespielt hat oder ob schon früher aus ihnen aufgenommene und bisher gleichsam latent gebliebene Denkmotive nun erst wahrhaft wirksam wurden, ist nebensächlich. Sicher ist, daß Kant sich dadurch veranlaßt sah, zu einer erneuten Überprüfung seines zuletzt eingenommenen Standpunktes und weiterhin der gesamten Grundlagen unseres Wissens zu schreiten. Es galt nun für ihn, das Richtige, ja Unabweisliche der Humeschen Kritik mit der Erfüllbarkeit des Postulats notwendiger und allgemeingültiger Naturerkenntnis in Einklang zu bringen. Das ist zwar nicht die einzige und nicht die höchste, aber die nächste Aufgabe, welche durch den Kritizismus gelöst werden soll. Mag

man an diesem Hängen am rationalistischen Wissensideal mit Recht eine innere Schranke des Kantischen Geistes erblicken, so war doch die an sich ganz unbegründete Besorgnis, daß mit seinem Sturz alle echte Wissenschaft verloren ginge[28], der mächtigste Hebel in Kants weiterer Entwicklung. Denn war auch der unmittelbare Anlaß zum Weiterschreiten nur die Abwehr der empiristischen Skepsis, so erweiterte sich diese apologetische Aufgabe für Kant alsbald zu der umfassenden Frage nach der Möglichkeit objektiver Erkenntnis überhaupt. Der wichtige Brief an M. Herz vom 21. Februar 1772, den man nicht mit Unrecht als die Geburtsstunde der „Kritik der reinen Vernunft" bezeichnet hat, läßt deutlich diesen großen Schritt erkennen. Nimmt man noch dazu, daß die neue kritische Untersuchung bereits die seit 1770 feststehende Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit voraussetzen durfte, so hat man die Prämissen der Vernunftkritik unmittelbar und vollständig in der Hand.

III. PROBLEM UND METHODE DES KRITIZISMUS

1. BEGRIFF UND AUFGABE DER KRITISCHEN PHILOSOPHIE

Auf theoretischem Gebiet waren die beiden Denkmotive, welche Kant aus seiner vorkritischen Zeit mit herübernahm, die Überzeugung von der Unhaltbarkeit der rationalistischen Metaphysik und die Überzeugung von der Unzulänglichkeit der empiristischen Erkenntnistheorie. Der Rationalismus vermag seine eigenen hochfliegenden Erkenntnisansprüche nicht zu begründen, der Empirismus wieder nicht einmal den berechtigten Ansprüchen der Erfahrungswissenschaften gerecht zu werden. Wenn in Hinsicht der Metaphysik der Empirismus gegenüber dem Rationalismus offenbar im Recht ist, so bedarf er in Hinsicht der erkenntnistheoretischen Aufgabe einer notwendigen Ergänzung, die wieder nur durch Aufnahme rationalistischer Elemente erfolgen kann. Aus dem Antagonismus rationalistischer und empiristischer Gesichtspunkte entspringt so das kritische Problem einer gegenseitigen Abgrenzung ihrer Ansprüche bei gleichzeitiger Anerkennung ihrer relativen Berechtigung. Rationalismus und Empirismus, das bedeutet aus dem Historischen ins Systematische übersetzt: Sinnlichkeit und Vernunft, deren wesentliche Verschiedenheit bereits die Disser-

tation von 1770 herausgestellt hatte. Daher sollte auch der Titel des geplanten kritischen Hauptwerkes ursprünglich lauten: „Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft[29]". Es erschien 1781 als „Kritik der reinen Vernunft", nur dem Namen, nicht der gestellten Aufgabe nach vereinfacht. Aus einem ganz ähnlichen Antagonismus der Gesichtspunkte entspringt aber auch das Problem der kritischen Moralphilosophie. Die absoluten Imperative der theologischen Moral sind an gewisse keineswegs unbestrittene metaphysische Voraussetzungen geknüpft und halten daher der Kritik nicht stand, welche die empiristischen Moralphilosophen an ihnen üben, indem sie die moralischen Schätzungen auf Naturtriebe, Mechanik der Affekte, einen angeborenen moralischen Sinn, sympathetische Gefühle oder endlich auf Erwägungen über den Nutzen des Einzelnen oder der Gesamtheit zurückzuführen suchen. Hat diese empiristische Ethik den Vorzug größerer Lebensnähe und psychologischer Begründung für sich, so fehlt es ihr doch wieder gänzlich an einem sicheren Kriterium, um die ethischen Werte von anderen bloß relativen Werten (wie den hedonistischen und utilitaristischen) zu unterscheiden. Das unbedingt Verpflichtende des Sittengesetzes, seine Würde und Allgemeingültigkeit gehen hier verloren oder werden wohl gar geleugnet. Der Glaube an sie war aber in Kant nicht minder mächtig als der an die Geltung und Würde der Wissenschaft. Daher entsprang hier für ihn ein analoges Problem wie in der theoretischen Philosophie: wie läßt sich die Absolutheit des Sittengesetzes begründen ohne Anlehnung an bestimmte metaphysische und religiöse Vorstellungsweisen? Auch hier wird die Aufgabe vor allem in einer kritischen Abgrenzung rationaler und empirischer Gesichtspunkte in der Ethik bestehen. Ihr ist die „Kritik der praktischen Vernunft", 1788, gewidmet (d. i. Kritik der das Begehrungsvermögen bestimmenden Vernunft oder des Vernunftwillens). Ein ähnlicher Gegensatz wie in der Ethik bestand endlich auch in der Ästhetik jener Zeit zwischen der rationalistischen und der empiristischen Deutung des Schönen. Die Rationalisten, welche das Wesen der Schönheit in einer sinnlich-unvollkommenen Erkenntnis des Vollkommenen erblickten, vermochten dem eigentümlichen Stimmungscharakter des Schönen und Erhabenen nicht gerecht zu werden. Die Empiristen, welche beides ausschließlich auf Gefühle gründen wollten, ließen wieder die Grenzen des ästhetisch Wohlgefälligen, des sinnlich Angenehmen und des sittlich Guten ineinanderfließen. Auch hier bedurfte

es einer kritischen Untersuchung der in unseren Geschmacksurteilen wirksamen Faktoren und ihres Anteils an der ästhetischen Betrachtungsweise der Phänomene. Diese Aufgabe hat Kant 1790 mit seiner „Kritik der (ästhetischen) Urteilskraft" geleistet, nachdem er die lange gehegten Bedenken gegen die Möglichkeit einer „Kritik des Geschmackes" als Wissenschaft endlich überwunden hatte[30].

Die Begriffsnamen „Sinnlichkeit", „Vernunft", „Urteilskraft", zu denen sich noch „Verstand" und „Einbildungskraft", sämtliche wieder mit mehreren Unterarten, gesellen, könnten von vornherein das Bedenken erregen, als würde das kritische Systemgebäude auf dem hinfälligen Grunde einer längst (besonders seit Herbart) überwundenen Vermögenspsychologie errichtet, mit deren Wegfall es auch selbst ins Wanken geraten müßte. In diesem Sinne spottet Nietzsche einmal: Kant erkläre alles „vermöge eines Vermögens[31]". Nun stammen jene Ausdrücke ja in der Tat aus der Wolffischen Psychologie mit ihrer Unterscheidung eines höheren und niederen Erkenntnis- bzw. Begehrungsvermögens. Sie verlieren aber bei Kant ihre ursprüngliche Bedeutung als „Kräfte" (die Kantische Philosophie kennt gar keine „Seele", deren Vermögen sie sein könnten), und werden zur konventionellen Bezeichnung für ebensoviele Erkenntnisarten. Ihre Auseinanderhaltung besitzt vor allem methodische Bedeutung: es soll gezeigt werden, aus welchen verschiedenen Faktoren oder Komponenten sich jede einzelne Erkenntnistatsache zusammensetzt. Der Anteil des Empirischen und des Rationalen an ihnen soll herausgestellt und jeder für sich und dann wieder beide in ihrem Zusammenwirken betrachtet werden. Der Fixierung des Ergebnisses einer solchen Analyse dienen jene Namen, hinter denen somit nicht eine Antwort, sondern eine Frage steckt: welchen Anteil hat der empirische und der rationale Faktor an dieser oder jener Erkenntnis? Anschließend sei auch bemerkt, daß, wenn Kant von „Handlungen" des Gemütes oder „Funktionen" des Verstandes und der Einbildungskraft spricht, damit nicht psychologische, in der Zeit verlaufende Prozesse, sondern zeitlose Verhältnisse gemeint sind, welche nur durch den Zwang bildhafter Ausdrucksweise so dargestellt werden, als würde es sich um reale Vorgänge handeln.

Was soll nun durch den Kritizismus (seiner Wortbedeutung nach) „entschieden", „beurteilt" und „gerichtet" werden? Nicht Bücher oder Systeme, wie Kant ausdrücklich bemerkt,

sondern das „Vernunftvermögen“ selbst. Das will heißen: die verschiedenartigen Ansprüche des menschlichen Geistes auf unbedingte Gültigkeit seiner Urteile, seien dies nun solche der gewöhnlichen Erfahrung oder der Erfahrungswissenschaft, der Mathematik oder der Metaphysik, Urteile der Billigung oder Mißbilligung menschlicher Handlungen und Gesinnungen oder endlich Urteile des Gefallens oder Mißfallens in der ästhetischen Betrachtung der Dinge. Über diese vielfach einander widerstreitenden Ansprüche eine wissenschaftlich begründete Entscheidung zu gewinnen, ist die universelle Aufgabe des Kritizismus. Man kann sich ohne vorherige Prüfung seiner letzten Grundlagen für einen dieser Ansprüche entscheiden: dann verhält man sich dogmatisch. Man kann sie alle (etwa um ihres Widerstreites willen) von vornherein ablehnen: dann verhält man sich als Skeptiker. Man kann aber auch sein Urteil über sie so lange zurückhalten, bis man durch gewissenhafte Prüfung der Grundlagen eine Einsicht in ihre Berechtigung oder Nichtberechtigung gewonnen hat: dann verhält man sich kritisch. Der Kritizismus ist somit eine Wertwissenschaft, d. i. ein System von begründeten Werturteilen über die Leistungsfähigkeit des menschlichen Geistes in allen seinen Lebensäußerungen. Da es sich dabei zunächst um die Absteckung der natürlichen Grenzen dieser Leistungsfähigkeit handelt, wird die Philosophie hiermit in der Tat zu dem, was ihr Kant in den „Träumen“ als neue Aufgabe gesetzt hatte: „eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft“.

2. DIE TRANSZENDENTALE METHODE

„*Methodus antevertit omnem scientiam*“, hieß es schon in der Dissertation von 1770 und von der „Kritik der reinen Vernunft“ sagt Kant in der Vorrede, sie sei ein „Traktat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst[32]“. In der Tat liegt der Schlüssel zur Lösung der kritischen Aufgabe in der Ausfindung einer hierzu geeigneten Methode. Denn wenn das Erkennen über seine eigenen Ansprüche urteilen, die Vernunft über sich selbst und ihr Können zu Gericht sitzen soll, so bedarf es offenbar einer ganz besonderen Richtung oder Einstellung des Denkens, sozusagen eines eigenen Kunstgriffes, um sich selbst objektiv zu werden. Ansätze zu kritischen Untersuchungen, besonders erkenntnistheoretischer Art, hat es ja schon vor Kant gegeben. Insbesondere J. Locke kann hier als sein Vorläufer genannt werden[33]. Nirgends aber war der

kritische Gesichtspunkt völlig rein zur Geltung gekommen, insofern er überall mit anderen, teils (wie bei den Rationalisten) metaphysischen, teils (wie bei den Empiristen) psychologischen und biologischen Gesichtspunkten vermengt auftrat. So suchte man dem erkenntniskritischen Problem zumeist durch die genetische Ableitung der Erkenntnis, sei es aus eingeborenen Begriffen, sei es aus Sinneswahrnehmungen, beizukommen. Diese entwicklungsgeschichtliche (oder wie Kant sie nennt: „physiologische") Methode kann uns wichtige Aufklärungen über den Ursprung des Wissens geben, sie kann den tatsächlichen Bestand an wirklicher oder vermeintlicher Erkenntnis aufhellen: aber sie kann nichts endgültig entscheiden über dessen Wert und Geltung, weil sie z.T. mit denselben Voraussetzungen arbeiten muß, die sie erst prüfen soll (z. B. Realität der Zeit, Kausalzusammenhang, Existenz des Ichs oder der Außenwelt usf.). Das entscheidend Neue bei Kant ist, daß er die Unzulänglichkeit der psychogenetischen Methode für die Behandlung des kritischen Fundamentalproblems deutlich erkannte, also die Frage nach Wesen und Geltungsanspruch der gegebenen (logischen, ethischen, ästhetischen) Werte grundsätzlich unterschied von der Frage nach dem Ursprung dieser Wertungen: die *quaestio juris* von der *quaestio facti*[34].

Kant nannte seine eigene Methode „transzendental", daher seine Philosophie auch „Transzendentalphilosophie" heißt. Der von ihm neu eingeführte, aber leider nicht immer eindeutig festgehaltene Begriff „transzendental" läßt sich am raschesten erläutern durch seinen Vergleich mit den ihm verwandten, aber doch wieder wesentlich von ihm verschiedenen Begriffen „immanent" und „transzendent". „Immanent" heißt jede Vorstellungsweise, jeder Begriff oder Lehrsatz, jede Theorie oder Hypothese, die sich innerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung halten; zu diesem Gebiet des Erfahrbaren gehört so nicht nur das unmittelbar und tatsächlich Wahrgenommene, sondern auch alles, was mit der wirklichen Erfahrung nach allgemeinen Regeln so zusammenhängt, daß es unter gewissen (wenn auch vielleicht nie realisierbaren) Bedingungen Gegenstand einer Erfahrung sein könnte; z. B. die Entstehung unseres Planetensystems, die Rückseite des Mondes oder allenfalls auf ihm vorausgesetzte Bewohner und dergl. „Transzendent" hingegen ist alles, was die Grenzen möglicher Erfahrung seinem Wesen nach überschreitet, also jede Aussage über das schlechthin Übersinnliche, wie z. B. über das Schicksal der Seele nach dem

Tode, die Existenz und die Eigenschaften Gottes und dergl. Naturwissenschaft ist nach Kant niemals, Metaphysik immer transzendent. Das „Transzendentale“ hat mit dem Immanenten gemein, daß es den Erfahrungskreis grundsätzlich nicht übersteigt; mit dem Transzendenten, daß es nicht selbst erfahrbar ist, sondern sich über jede psychologisch-wirkliche Erfahrung „erhebt“ oder sie „übersteigt“. „Ich nenne“ — sagt Kant — „alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt[35].“ Läßt man die Einschränkung auf das „a priori“, welche weniger mit dem Begriff des Transzendentalen als mit seiner bestimmten Anwendung im Rahmen des Kantischen Systems zusammenhängt, einstweilen beiseite, so ergibt sich als der Sinn der transzendentalen Methode die Denkeinstellung auf das Wesen und die Eigenart des Erkennens selbst. Im allgemeinsten Sinne meint so Kant mit „transzendental“ nichts anderes als die Erhebung des Erkenntnisbewußtseins über sich selbst vermöge einer Reflexion über sein eigenes Tun. Die Transzendentalphilosophie ist somit jene philosophische Wissenschaft, welche zwar nicht die Grenzen möglicher Erfahrung überschreitet, aber diese Erfahrung selbst und mit ihr alle menschliche Erkenntnis überhaupt zu ihrem Untersuchungsgegenstand macht. Sie ist so zwar nicht transzendent, sondern immanent, aber doch nicht selbst empirisch, sondern ihrer Methode nach gleichsam metaempirisch, insofern sie einen Standpunkt außerhalb des menschlichen Erkenntnisbewußtseins zu gewinnen bestrebt ist, von dem aus eine objektive Beurteilung seiner Leistungen möglich wird. Die Fackel der Kritik der reinen Vernunft beleuchtet nicht „die uns unbekannten Gegenden jenseits der Sinnenwelt, sondern den dunklen Raum unseres eigenen Verstandes[36]“. „Transzendental“ ist daher niemals ein Name für bestimmte Gegenstände (wie manchmal immanent und transzendent), auch nicht für eine bestimmte Erkenntnisart der Gegenstände, sondern immer nur für eine bestimmte Betrachtungsweise unserer Erkenntnis von Gegenständen.

Der Grundgedanke dieser transzendentalen Methode ist, daß die Frage nach dem Wert einer Erkenntnis nur aus der Reflexion auf ihre Bedingungen beantwortet werden kann. Es gibt im Bewußtsein gewisse Sätze („Urteile“), die mit dem Anspruche auftreten, „wahr“, also Erkenntnisse zu sein. Um

diesen Anspruch auf seine Berechtigung zu prüfen, bedient sich der Kritizismus der transzendentalen Methode, indem er die Frage aufwirft: welche Bedingungen müssen erfüllt sein, damit dieser Anspruch zu Recht bestehe? Daher ist die immer sich wiederholende typische Fragestellung der Transzendentalphilosophie die nach der Möglichkeit gewisser Erkenntnisse, deren Bestand vorläufig hypothetisch angenommen wird. Läßt sich diese Möglichkeit begreifen, dann ist jener Anspruch gerechtfertigt; anderen Falles muß er verneint werden. Möglich wird aber eine Erkenntnis dann sein, wenn sie mit den ersten Grundlagen des Erkennens überhaupt zusammenstimmt. Diese ersten Grundlagen sind aber einmal die Grundgesetze der Logik und dann die Tatsachen der primären Erfahrung. Neben der inneren Widerspruchslosigkeit wird daher die Zusammenstimmung mit der Möglichkeit der Erfahrung selbst der Maßstab sein, an dem die Möglichkeit jeder anderen Art von Erkenntnis gemessen werden kann. Die Transzendentalphilosophie sucht daher die Bedingungen einer fraglichen Erkenntnisart zurück zu verfolgen bis zu den ersten Grundlagen unseres Denkens und Erfahrens. Stehen sie mit diesen in notwendigem Zusammenhang, so sind sie selbst und durch ihre Erfüllung auch die auf ihnen sich aufbauende Erkenntnis gerechtfertigt. Die transzendentale Methode ist so der Weg zur Erfüllung der kritischen Aufgabe: sie ermöglicht die Entscheidung über Wert oder Unwert gegebener Erkenntnisse durch die Einsicht in ihre Bedingungen und deren Zusammenhang mit den ersten Voraussetzungen des Erkennens überhaupt.

3 ANALYTISCHE UND SYNTHETISCHE URTEILE

Welches ist nun der vorliegende Bestand an zu prüfenden Erkenntnissen? Alle Erkenntnis drückt sich in Urteilen aus oder läßt sich wenigstens nachträglich in der Form eines Urteiles mit Subjekt und Prädikat aussprechen. Hier sind nun zwei Fälle möglich: entweder ist das Prädikat im Subjektsbegriff, wenn auch versteckterweise, bereits enthalten, oder Subjekt und Prädikat sind ursprünglich einander fremd und werden erst durch das Urteil zueinander in Beziehung gesetzt. Im ersten Fall ist das Wesen des Urteils nur die Auflösung oder Analyse des Subjektsbegriffs in seine Merkmale, indem explizite im Prädikat ausgesprochen wird, was implizite im Subjekt bereits mitgedacht wurde. Im zweiten Fall enthält das

Urteil mehr als die beiden Begriffe zusammen, nämlich die Aussage über ihre Zusammengehörigkeit oder ihre Synthese. Ein Beispiel der ersten Art wäre: „Alle Körper sind ausgedehnt", ein solches der zweiten: „Alle Körper sind schwer". Die Schwere setzt gewisse Erfahrungen (z. B. Druckempfindungen) voraus und kommt dem einzelnen Körper schon deshalb nicht notwendig zu, weil sie nur in den physikalischen Beziehungen zweier Körper begründet ist. Einen Körper aber, selbst einen bloß geometrischen, ohne das Merkmal der Ausgedehntheit zu denken, ist unmöglich. Die analytischen Urteile bieten nichts Neues, sondern dienen nur der Verdeutlichung oder Auffrischung eines bereits Bekannten, vergleichbar der „bloßen Illumination einer Karte", durch welche zum Kartenbild ja auch nichts Neues hinzugefügt wird. Sie dienen daher zumeist nur praktischen, besonders didaktischen Zwecken und können Erläuterungsurteile genannt werden. Eine Erweiterung unseres Wissens ist nur von den synthetischen Urteilen zu erwarten, die darum auch Erweiterungsurteile heißen.

Mit dieser Unterscheidung kreuzt sich ein zweiter Einteilungsgrund, nämlich der in Urteile a priori und in Urteile a posteriori[37]. Es handelt sich dabei nicht um die Frage des Ursprungs, sondern ausschließlich um die Art der Geltung eines Urteils. A priori oder „von vornherein" gelten solche Urteile, welche von Erfahrung unabhängig sind und sich nur auf reine Vernunft stützen. Dazu gehören z. B. die Sätze der elementaren Mathematik, welche immer und überall gelten, gleichgültig ob sie aus angeborenen Zahlbegriffen stammen oder durch Abzählen an den Fingern der Hand mühsam erlernt wurden, und die weder einer Bestätigung durch Erfahrung bedürfen noch jemals durch neue Erfahrungen widerlegt werden können. Diese in den Urteilen selbst gelegene Notwendigkeit und ihre Allgemeingültigkeit sind die Kennzeichen der apriorischen Urteile. Urteile a posteriori sind empirische Urteile. Sie beruhen auf Erfahrung und gelten daher nur so weit, als die Erfahrung reicht, auf Grund deren sie gefällt wurden. Die analytischen Urteile sind stets zugleich Urteile a priori. Sie tragen im Subjektsbegriff ihren logischen Urteilsgrund in sich und erfolgen allein nach dem Satze des Widerspruchs, gegen den es verstoßen würde, ein im Subjektsbegriff mitgedachtes Merkmal durch das Urteil von ihm ausschließen zu wollen. Anders bei den synthetischen Urteilen. Hier genügt nicht ein formal-logisches Prinzip, um zwei bisher einander

fremde Begriffe zu verbinden; der Verstand bedarf vielmehr eines realen Grundes, auf den er seine Synthese zu stützen vermag. Bei den Erfahrungsurteilen hat es damit scheinbar keine Schwierigkeit: jede neue Erfahrung bereichert eben unseren Vorstellungskreis und bedingt damit eine Erweiterung unseres Wissens. Alle Urteile a posteriori sind daher synthetischer Natur. An logischer Qualität stehen sie aber hinter den analytischen Urteilen zurück: sie erweitern unsere Erkenntnis zwar, ermangeln aber der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit, welche nur den apriorischen Urteilen eignet. Die analytischen Urteile wieder gelten zwar a priori, bringen uns in der Erkenntnis aber nicht weiter. Volle Befriedigung unseres Erkenntniswillens würden nur Urteile gewähren, welche beides in sich vereinten: die also synthetisch und zugleich a priori wären. Gibt es solche synthetische Urteile a priori?

In der Tat erheben drei Gruppen von Urteilen diesen Anspruch. Die mathematischen Urteile sind durchwegs synthetisch und a priori. Das letztere beweist ihre Apodiktizität, welche niemals aus Erfahrung entspringen könnte. Daß sie synthetisch seien, widerspricht zwar weit verbreiteten Ansichten, steht aber für Kant schon seit 1763 fest: die Lehrsätze der Mathematik lassen sich nicht restlos aus Definitionen ableiten, sondern bedürfen der Konstruktion in der Anschauung. Der Satz $7+5=12$ ist synthetisch, weil in der Aufforderung $7+5$ zu vereinen, noch nicht ausgesprochen ist, daß sich gerade 12 als Summe ergebe. Bei großen Zahlen wird es, meint Kant, noch deutlicher, daß keine logische Zergliederung des Subjektsbegriffes hinreicht, um uns über das Ergebnis der Summierung zu belehren. Ebenso ist der geometrische Satz, daß die Gerade die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten sei, synthetischer Art; denn der Begriff der „Geraden" enthält nur ein qualitatives Merkmal, aber keinerlei Aussage über Länge oder Kürze. Synthetisch und a priori sind ferner die Sätze der reinen Naturwissenschaft, d.s. gewisse allgemeinste Prinzipien der Naturerklärung, welche allen besonderen Untersuchungen zugrunde liegen. So ist der anerkannte Grundsatz aller Forschung: „Alles, was geschieht, hat eine Ursache" ein synthetisches Urteil. Denn aus dem Subjekt: „Alles, was geschieht" lassen sich zwar gewisse zeitliche Bestimmungen ableiten, z. B. daß etwas in der Zeit vorhergegangen sein müsse u. dergl., nicht aber die spezifisch kausale Beziehung. Derselbe Satz ist zugleich a priori, denn die Erfahrung könnte uns

niemals belehren, daß schlechthin alles, was geschieht, eine Ursache haben müsse, sondern besten Falles nur, daß alles bisher beobachtete Geschehen eine Ursache gehabt habe. Dasselbe gilt vom Satze über die Beharrlichkeit der Substanz und ähnlichen Grundsätzen der Physik. Hingegen wäre natürlich der Satz: „Jede Wirkung hat ihre Ursache", ein analytisches Urteil, weil im Begriffe einer „Wirkung" das kausale Moment schon mitgedacht ist. Endlich sind alle Urteile der Metaphysik zugleich synthetisch und a priori. Sie versprechen ja, unsere Erkenntnis über alles menschliche Maß hinaus zu erweitern und können sich unmöglich auf Erfahrung gründen, da sie ja Aussagen über schlechthin Transzendentes enthalten [38].

Gegen diese Einteilung, von der Kant selbst sagt, sie sei in Ansehung der Kritik des menschlichen Verstandes unentbehrlich und verdiene daher in ihr klassisch genannt zu werden, hat man von jeher gewisse Einwände erhoben [39]. Der naheliegendste ist jener der Relativität: es wäre doch ganz individuell und insofern zufällig, ob ein bestimmter Urteilssatz analytischen oder synthetischen Charakter trage je nach dem größeren oder geringeren Reichtum an Merkmalen, den der Urteilende im Subjektsbegriff vereint. Diese Relativität ist ohne weiteres zuzugeben, ja Kant selbst macht auf sie aufmerksam [40]; denn wurde einmal ein bestimmtes Merkmal synthetisch mit einem Begriffe verbunden, so kann es das nächstemal analytisch von ihm ausgesagt werden. Aber abgesehen davon, daß die Kantische Unterscheidung eben trotz dieser Relativität ihren guten Sinn weiter behält, trifft dieser Einwand gar nicht ihren Kern. Sie ist ja nicht psychologisch, sondern logisch gemeint. Ein analytisches Merkmal eines Begriffes ist jenes, das zu dessen vollständiger, nicht zu enger und nicht zu weiter Definition gehört — zu jenem Minimum an Begriffsinhalt also, ohne das der Subjektsbegriff überhaupt nicht bestehen könnte. Der zweite Einwand geht dahin, daß es synthetische Urteile überhaupt nur der Form nach gebe, daß aber jedes richtige Urteil in Wahrheit ein analytisches, ja identisches sein müsse. Den Satz: $7+5=12$, dürfe man doch nur dann aussprechen, wenn man von der Identität des Subjekts und Prädikats schon überzeugt ist; er sei daher tatsächlich ein identisches Urteil, das seiner Form nach nur so gebaut ist, daß es die Zwölf einmal als Summe zweier anderer Größen, das anderemal als ein durch die betreffende Ordnungszahl bestimmtes Glied der einfachen Zahlenreihe enthält. Ebenso sei in dem geometrischen

Beispiel das Subjekt nicht eine beliebige Gerade, sondern eben schon eine Gerade zwischen zwei Punkten, die eben dadurch schon als die kürzeste bestimmt ist. Auch in dem empirischen Urteil: „Einige Menschen sind schwarz", meine man doch nicht einige beliebige Menschen, sondern eben die Neger; in dem Urteil: „Die Neger sind schwarz", komme aber der analytische Charakter des Ganzen sofort zum Vorschein. Dieser Einwand, der seinem Kerne nach bis auf Hobbes zurückgeht, verwechselt die Form des Aussagesatzes mit der eigentlichen Urteilsfunktion. Der Aussagesatz schafft ja natürlich nicht die fragliche Verbindung der Begriffe, sondern spricht sie nur aus, daher sie schon vorher im Bewußtsein des Sprechenden vollzogen sein muß. Aber eben in der dem Aussprechen des Satzes vorausgehenden Denkoperation liegt die von Kant geforderte Synthese. So wie im Beispiel der „Neger" die eigentliche Synthese bereits in der Beobachtung schwarzer Menschen enthalten ist, so liegt auch im Falle des $7+5=12$ die Synthese nicht in der Benennung der Summe mit dem Zahlwort „zwölf", sondern in dem tatsächlichen Vollzug der Summierung von sieben und fünf beschlossen. Kant faßt die Sache so auf, daß das Subjekt nur die gestellte Aufgabe der Summierung ausdrückt, deren Lösung dann das Prädikat bringt; die Gegner wenden ein, daß man jene Aufgabe schon gelöst haben müsse, bevor man sie in Form eines Urteils ausspricht. Vollzogen muß aber doch die Synthese auf jeden Fall werden und nur darauf kommt es in der Kantischen Unterscheidung an, daß hier überhaupt eine Synthese vorliegt[41]. Gegen Kant läßt sich so allerdings in gewissem Sinne behaupten, daß alle mathematischen „Urteile" analytisch sind; in Übereinstimmung mit Kant muß aber hinzugefügt werden, daß jede solche Analyse eine ursprüngliche Synthese voraussetzt.

Die scharfe Trennung analytischer und synthetischer Urteile bedeutet letzten Grundes nichts anderes als die abschließende Formel für die Einsicht, daß alle eigentlich so zu nennende Erkenntnis überhaupt synthetischer Natur ist und daher einer kritischen Untersuchung ihres Prinzipes bedarf. Sie bedeutet so vor allem die Absage an allen Ontologismus und zieht damit nur die letzte Folgerung aus Kants philosophischer Entwicklung. Durch die Einsicht in den synthetischen Charakter aller echten Erkenntnis wird der Kritizismus vor eine ganz universelle Aufgabe gestellt: kein einziger Fall wirklicher oder vermeintlicher Erkenntnis ist selbstgewiß; vielmehr bedarf es

überall der Aufdeckung, Untersuchung und Prüfung eines außerhalb der formalen Logik stehenden Prinzipes ihrer Gültigkeit.

4. DIE PROBLEMSTELLUNG IN DER KRITIK DER REINEN VERNUNFT

Synthetische Urteile mit dem Anspruche auf apriorische Geltung sind also in unserem Erkenntnisbewußtsein der Menschheit zweifellos vorhanden. Mit ihrer Möglichkeit steht und fällt der rationalistische Erkenntnisanspruch auf absolutes Wissen von inhaltlicher Bedeutung. Ihre Untersuchung bildet daher den ersten und vornehmsten Gegenstand der kritischen Untersuchung. Hume hatte behauptet, sie wären unmöglich, während es Kant nicht über sich bringt, die Urteile der ersten und zweiten Gruppe, in denen er die Grundlage exakter Naturwissenschaft erblickt, im Ernste zu bezweifeln. Gleichwohl bedürfen auch sie einer Prüfung ihrer erkenntnistheoretischen Grundlage. Denn im Gegensatze zu den analytischen Urteilen (Satz des Widerspruchs) und den synthetischen Urteilen a posteriori (Erfahrung) tragen sie das Prinzip ihrer logischen Berechtigung keineswegs offen zur Schau. Und nur wenn es gelingt, dieses aufzuzeigen, sind sie gegen die Angriffe des Skeptizismus fürderhin gesichert. Daher lautet die Grundfrage der „Kritik der reinen Vernunft“: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Diese Frage gliedert sich gemäß den drei Gruppen solcher Urteile in drei Teilfragen: Erstens: Wie sind die synthetischen Urteile a priori der Mathematik möglich? Zweitens: Wie sind die synthetischen Urteile der reinen Naturwissenschaft möglich? Drittens: Wie sind die synthetischen Urteile a priori der Metaphysik möglich? Da die Unmöglichkeit der letzteren in ihrer historischen Gegebenheit für Kant schon feststand, als er an seine kritische Aufgabe herantrat, so spaltet sich ihm die Frage nach ihrer Möglichkeit von vornherein in zwei Teilfragen: Erstens: Welches ist die Grundlage jenes metaphysischen Bautriebes der Menschheit, welcher immer wieder zum Entwurf solcher Systeme verführt trotz der offenkundigen Aussichtslosigkeit, in ihnen zu allgemeiner Übereinstimmung zu gelangen? Oder kurz: Wie ist Metaphysik als Naturanlage möglich? Zweitens aber: Welche Möglichkeit besteht, an Stelle dieser hoffnungslosen Bemühungen eine Wissenschaft zu setzen, welche dem unausrottbaren Bedürfnis nach Aufschluß über die letzten Fragen genügt, ohne in die Fehler der Vergangenheit zu verfallen?

Oder kurz: Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich? Die Antwort auf diese letzte Frage, nämlich: sie ist nur als Transzendentalphilosophie möglich, ist schon mit dem allgemeinen Programm der Vernunftkritik gegeben.

Diese Fragestellung ist insofern grundlegend, als ihrem Leitfaden die kritische Untersuchung äußerlich folgt. Sie ist aber insofern unvollständig, als die Transzendentalphilosophie noch um ein anderes Grundproblem sich dreht: das Problem der Erfahrung. Die „Analysis einer Erfahrung überhaupt und die Prinzipien der Möglichkeit der letzteren" hat Kant selbst als „das schwerste von der ganzen Kritik" bezeichnet[42]. Warum hat er diese Frage nicht ausdrücklich gestellt? Abgesehen von Kants historisch bedingter Einstellung gegen Humes „Skeptizismus" liegt der Grund einfach darin, daß in der Tat die Urteile a posteriori für ihn kein Problem bedeuteten, wohl aber ihr Prinzip, die Erfahrung selbst, durch den Fortgang der kritischen Untersuchung zu einem solchen werden mußte. Die Prüfung der synthetischen Urteile a priori zeigt eben, daß ihre Gültigkeit sich allein dadurch erweist, daß sie eine notwendige Beziehung zur empirischen Wirklichkeit besitzen, welche eigentümliche Zusammenstimmung von Rationalem und Empirischem sich wieder nur dadurch erklärt, daß in den Erfahrungsurteilen selbst schon etwas Apriorisches enthalten ist. So verschiebt sich das eigentliche Problem allmählich aus dem Apriori in das Aposteriori: die Erfahrung selbst wird immer rätselhafter, je mehr sich das Dunkel, das ursprünglich über der reinen Vernunfterkenntnis lagert, aufhellt. So wird endlich die Frage: „Wie ist Erfahrung selbst möglich?" zum „höchsten Punkt, den transzendentale Philosophie nur immer berühren mag, und zu welchem sie auch, als ihrer Grenze und Vollendung, geführt werden muß". In ihr liegt der Höhepunkt der Kantischen Gedankenentwicklung und ihre wertvollsten und dauerndsten Ergebnisse treten gerade in ihrer Beantwortung zutage. Es ist aber durchaus natürlich, daß sie erst im Fortgang der Untersuchung ausdrücklich aufgeworfen werden konnte, wie denn auch ihre ganze Bedeutung erst im Zusammenhang mit dem transzendentalen Idealismus klar werden kann[43].

Allgemein vorgestellt lautet die Kantische Ausgangsfrage: Wie sind Aussagen über die Wirklichkeit möglich, welche qualitativ (nach ihrem Gewißheitsgrad) und quantitativ (nach dem Umfange ihrer Geltung) mehr enthalten, als die Summe aller möglichen Einzelerfahrungen jemals enthält und

ihrem Wesen nach jemals enthalten kann? Oder anders ausgedrückt: Wie sind Aussagen möglich, die für alle Erfahrung gelten sollen und doch nicht allein aus Erfahrung entspringen können, auch durch keine noch so weit getriebene Erfahrung jemals bewiesen werden können? Daß in Mathematik und reiner Naturwissenschaft Erkenntnisse dieser Art „wirklich" seien, stand für Kant wohl von vornherein fest. Sie aus dem skeptischen Strudel zu retten, der mit der Metaphysik jede apriorische Wissenschaft überhaupt zu verschlingen drohte, ist seine unverkennbare Absicht. Gleichwohl kann man nicht sagen, daß ihr Bestand nun etwa den Stützpunkt und letzten Beweisgrund der Transzendentalphilosophie abgegeben hätte. Denn nicht nur, daß ein wichtiger Teil dieser Art Urteile — die metaphysischen — in ihrer Möglichkeit verneint werden, empfangen auch die anderen eine von der gewöhnlichen Auffassung wesentlich abweichende Deutung und erkenntnistheoretische Wertung. Auch sie stehen daher in ihrer Geltung zunächst in Frage und haben ihre Bestätigung erst aus dem Ergebnisse der kritischen Untersuchung zu erwarten, zuletzt von der Analyse der Erfahrung. Eben das Zusammentreffen eines ganz oder bis zu gewissem Grade selbständig arbeitenden Denkens mit der empirischen Wirklichkeit — dieses Zusammenstimmen von Vernunft und Erfahrung, das weder Rationalismus noch Empirismus bisher zu erklären vermochten, bildet das eigentlich transzendentalphilosophische Problem, für das die Frage der synthetischen Urteile a priori nur die Eingangspforte darstellt[44].

Die „Kritik der reinen Vernunft" zerfällt (wie alle kritischen Hauptwerke) in eine Elementar- und eine Methodenlehre, welch letztere nach Inhalt und Umfang nur als ein Anhang zu jener sich darstellt. Die Elementarlehre gliedert sich wieder in die transzendentale Ästhetik und in die transzendentale Logik. Erstere enthält (hier noch der Wortbedeutung nach) die Lehre von der sinnlichen Anschauung, von Raum und Zeit und die Grundlegung des transzendentalen Idealismus. Die Logik zerfällt wieder in die transzendentale Analytik, welche die Begründung möglichen Wissens, und in die transzendentale Dialektik, welche die Zerstörung des metaphysischen Scheinwissens enthält. Jene ist (in z. T. recht künstlicher Weise) mit den formal-logischen Lehren vom Begriff und Urteil, diese mit der von den Schlüssen in Verbindung gebracht. Die nachfolgende Darstellung bindet sich im einzelnen nicht an die Kantische Systematik.

IV. DER TRANSZENDENTALE IDEALISMUS

1. DIE EMPIRISCHE ANSCHAUUNG

„Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel." Jedes Erkennen — das wollen diese Anfangsworte der Kritik der reinen Vernunft besagen — setzt voraus, daß etwas gegeben sei, das erkannt werden soll. „Gegeben" wird uns aber ein Erkenntnisgegenstand nur in jener passiven oder rezeptiven Art und Weise, die wir eben im weitesten Sinne des Wortes „Erfahrung" nennen: „Der Zeit nach geht also keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an." Diese Erfahrung, die am Anfange alles Erkennens steht, ohne selbst schon Erkenntnis zu sein, ist die rein sinnliche Erfahrung oder die Abfolge empirischer Anschauungen im individuellen Bewußtsein. Unter empirischer Anschauung ist hier jede räumlich und zeitlich ausgebreitete Empfindungsmannigfaltigkeit zu verstehen und zwar unter vorläufiger Ausschaltung alles dessen, was sich etwa unvermerkt an Denkbestimmungen in sie einmengen möchte. Es handelt sich also hier schon bis zu einem gewissen Grade um eine erkenntnistheoretische Abstraktion: nicht um das tatsächlich Vorgefundene, sondern um das rein und bloß Vorfindbare nach Abzug alles vom erkennenden Geiste Hineingelegten. Die empirische Anschauung oder sinnliche „Erscheinung" bildet den Stoff für das formende, verknüpfende und trennende Denken. Die weiter vordringende Analyse läßt aber an der empirischen Anschauung selbst wieder ein materiales und formales Element unterscheiden: die qualitativen Empfindungsinhalte und die räumlich-zeitlichen Relationen, in denen sie auftreten. Das Unterscheidungsmerkmal ist die relative Konstanz des formalen gegenüber dem materialen Faktor. Die Sinnesempfindungen wechseln, ihre Ordnungsformen und deren Gesetzmäßigkeiten bleiben. Die Änderung der ersteren ändert nichts an diesen; ein Kreis z. B. wird dadurch kein anderer, daß er einmal grün und einmal gelb gefärbt ist, wohl aber ändert sich die Zahl und Anordnung der Farbpunkte, wenn an die Stelle des Kreises ein Quadrat tritt. Es ist auch ganz gut möglich, Raum und Zeit gleichsam auszufegen, d. h. alle Gegenstände aus dem Raume und alle Geschehnisse aus der Zeit wegzudenken; als unmöglich aber erweist es sich, sinnliche Qualitäten ohne räumliche und zeitliche Bestimmungen vorzustellen. In dieser Weise hatte schon

die Dissertation von 1770 Raum und Zeit als die Formen der sinnlichen Erfahrung von den Empfindungsqualitäten als deren Stoff unterschieden.

Es ist aber hier ein bemerkenswerter Unterschied festzustellen. Alles, dessen wir uns überhaupt bewußt werden, werden wir uns sukzessiv, also in der Zeit bewußt, mag es sich dabei um Sinnesempfindungen handeln oder um Selbstwahrnehmungen der Zustände und Tätigkeiten unserer Seele. Aber während jenen außerdem das Merkmal der Ausgedehntheit anhaftet, ist den letzteren eine räumliche Beziehung an und für sich fremd. Alle Empfindungen ordnen sich somit in der Zeit, aber nicht alle im Raume. Darauf beruht die Unterscheidung eines äußeren und inneren Sinnes, welche in Lockes Unterscheidung von *„sensation"* und *„reflection"* ihr geschichtliches Vorbild besitzt. Sieht man von der Herkunft des stofflichen Faktors einstweilen ab, so ergibt sich die Auffassung der Sinnlichkeit als eine zweifache Art sinnlicher Anschauungsweise, je nachdem diese nur an die Form der Zeit oder außerdem an jene des Raumes gebunden ist. Auf dem äußeren Sinn beruht die sinnliche Vorstellung der empirischen Außenwelt, auf dem inneren Sinn die unserer empirischen Innenwelt. Da aber alle Vorstellungen als solche unserem empirischen Selbstbewußtsein zugeordnet sind, überträgt sich dessen Form auch auf die empirischen Anschauungen der räumlichen Umwelt, welche uns so gleichfalls nur in zeitlicher Folge zu Bewußtsein kommen. Der Raum ist so die Form des äußeren Sinnes, die Zeit unmittelbar die Form des inneren und mittelbar auch die des äußeren Sinnes[45].

2. RAUM UND ZEIT

So wie die Unterscheidung von „Stoff" und „Form" zuletzt auf Aristoteles zurückweist, hat sie auch mit dessen Lehre gemeinsam, daß sie nur eine ideelle Trennung beider bei realer Untrennbarkeit behauptet. Nur in erkenntnistheoretischer Abstraktion lassen sich beide strenge auseinanderhalten; aber weder sind uns jemals raum- und zeitlose Empfindungen wirklich gegeben, noch sind Raum und Zeit ohne jede Erfüllung (und wäre es etwa beim Raume nur die einer ganz neutralen Färbung) tatsächlich vorstellbar. Das für die Reflexion Gegebene ist und bleibt die gegenseitige Durchdringung beider in der empirischen Anschauung. Setzt man aber deren

Zerlegung in Gedanken fort, und nennt man dasjenige, „was von allem Fremdartigen abgesondert ist", in seiner Art „rein[46]", so ergeben sich auf der einen Seite die reinen Empfindungen, also eine noch ungeformte Mannigfaltigkeit sinnlicher Qualitäten, und auf der anderen Seite die reinen Formen: Raum und Zeit. Auf Grund eines solchen Abstraktionsprozesses entsteht so die Vorstellung des leeren, einigen, homogenen und unendlichen Raumes und einer ebensolchen Zeit: eines Raumes, in dem nichts mehr ist, und einer Zeit, in der nichts geschieht; welche sich in allen ihren Teilen unterschiedslos gleichen, und denen keine Grenze gesetzt werden kann, weil diese ja selbst wieder nur in Raum und Zeit bestimmbar sein würde. Raum und Zeit in diesem Sinne sind nicht gegeben, sondern werden nur gedacht und müssen daher insofern „Begriffe" heißen. Es könnte so der Anschein entstehen, als wären Raum und Zeit überhaupt nichts anderes als Kunstprodukte der Abstraktion; logische Gattungsbegriffe also, auf empirischer Grundlage dadurch gebildet, daß das Denken gewisse Gemeinsamkeiten der empirischen Anschauungen zusammenfaßt. Dem widerspricht aber eine einfache Überlegung, welche zeigt, daß Raum und Zeit weder sinnlichen Ursprungs sein können noch die Struktur logischer Begriffe aufweisen. Kant nennt diese Überlegung die (im neuen Sinne des Wortes) „metaphysische Erörterung" dieser Begriffe.

Raum und Zeit beruhen ihrem Ursprunge nach nicht auf Empfindung. Die naheliegende Vermutung, daß die Erscheinungen selbst durch ihr Nebeneinander den Raum und durch ihr Nacheinander die Zeit hervorbrächten, widerlegt sich durch die Erwägung, daß die Empfindungen an und für sich rein qualitative Bewußtseinsvorgänge sind, welche sich vermöge ihrer eigenen Natur höchstens in einer intensiv abgestuften Reihe zu ordnen vermöchten. Ihre räumliche und zeitliche Ordnung ist etwas, das zu ihnen hinzukommt, ohne in ihrem Wesen enthalten zu sein. Sie setzt die Ordnungsformen Raum und Zeit bereits voraus und wäre ohne sie gar nicht möglich. Die letzteren können daher auch nicht aus ihr entspringen, sondern gehen ihr dem erkenntnistheoretischen Range nach voraus. Es ist eben kein Nebeneinander denkbar als im Raume und kein Nacheinander als in der Zeit; daher lassen sich Raum und Zeit auch nicht aus den Verhältnissen der Wahrnehmung ableiten, welche selbst erst durch sie geschaffen werden. Es zeigt sich dies auch darin, daß man zwar alle Erscheinungen

aus dem Raume und der Zeit fortdenken kann, diese selbst aber damit nicht aufgehoben, ja durch diese Ausleerung in ihrem Wesen gar nicht berührt werden[47]. Raum und Zeit gehen also in erkenntnistheoretischem Sinne der sinnlichen Erfahrung voraus; sie sind von ihr unabhängig oder a priori, mögen wir ihre Vorstellung in psychologischem Sinne auch nur durch Zerlegung der empirischen Anschauung gewonnen haben.

Wenn so Raum und Zeit sich von sinnlichen Wahrnehmungen deutlich unterscheiden und insofern begrifflichen Charakter aufweisen, so sind sie doch auch wieder nicht Begriffe logischer Art. Zu deren Wesen gehört es ja, daß sie einen Umfang besitzen, indem sie viele einzelne Exemplare unter sich fassen. Einzelne Räume und Zeiten sind aber immer nur Einschränkungen des einzigen unendlichen Raumes und der einzigen unendlichen Zeit. Eine Vorstellung aber, der nur ein einziges Objekt entspricht, ist eben kein Gattungsbegriff, sondern eine Anschauung. Dazu kommt, daß das Verhältnis der einzelnen Räume und Zeiten zum Raum und zur Zeit überhaupt ein ganz anderes ist als bei Begriffen. Die einzelnen Räume und Zeiten sind realiter Teile des einen Raumes und der einen Zeit. Nun ist zwar auch jeder Begriff in einer Menge von Einzelvorstellungen enthalten, aber doch nur in logischem Sinne, nämlich als ihr gemeinsames Merkmal; niemals ist aber bei Begriffen die Sache so, daß die einzelnen Vorstellungen, die in seinen Umfang fallen, seine realen Teile sein würden. Allen menschlichen Individuen sind gewisse Eigenschaften gemeinsam, die im Begriffe „Menschheit" vereinigt gedacht werden; die einzelnen Menschen sind aber deshalb nicht Bestandteile dieses Begriffes in der Art, wie jeder beliebig groß vorgestellte Raum doch wieder nur ein Ausschnitt des allgemeinen Raumes ist. Wären Raum und Zeit Begriffe, so müßten sich auch überdies ihr Wesen und ihre Unterschiedenheiten durch andere Begriffe deutlich machen, d. h. definieren lassen. Vergeblich würden wir aber versuchen, so geläufige Tatsachen, wie daß der rechte Handschuh nicht auf die linke Hand paßt, durch Definitionen festzulegen, während der einfachste Hinweis auf die Anschauung zu ihrer Verdeutlichung genügt. Dieser Hinweis auf mangelnde Kongruenz krummer Flächen trotz bestehender Symmetrie hatte schon früher Kants Interesse gefesselt und wird jetzt zu einem Hilfsbeweis für die anschauliche Natur

des Raumes. Das Gleiche würde auch für die Zeit, etwa in Hinsicht des „nacheinander" oder „früher und später" gelten[48].

Was sind denn nun eigentlich Raum und Zeit für sich betrachtet? Von empirischen Anschauungen unterscheiden sie sich durch ihre Apriorität, von logischen Begriffen durch ihre anschauliche Natur; mit jenen haben sie die Anschaulichkeit, mit diesen die Losgelöstheit von der Empfindung gemein. Offenbar sind sie ein Mittelding zwischen beiden: nicht-sinnliche Anschauungen oder konkrete Begriffe oder, wie Kant sie nennt: reine Anschauungen a priori. Damit soll nicht gesagt sein, daß wir a priori von den beiden Anschauungsformen eine solche reine Anschauung besäßen, welche ihrer Erfüllung mit sinnlichem Stoff vorherginge. „Rein" im strengen erkenntnistheoretischen Sinne heißt eine Vorstellung, der keine Empfindung „beigemischt" ist, im psychologischen Sinne jene ohne „beigemischte merkliche Empfindung[49]". Die „Reinheit" unserer Raum- und Zeitvorstellung bleibt daher ein begriffliches Postulat, das sich im bildhaften Vorstellen immer nur annähernd verwirklichen läßt. Es soll damit nur ausgedrückt werden, daß Raum und Zeit ihre eigene von der Empfindung unabhängige Struktur und Gesetzlichkeit besitzen, welche sich daher nicht auf sinnliche Erfahrung gründen, sondern diese selbst ihrer formalen Seite nach bestimmen. Einzelne Redewendungen Kants („im Gemüt a priori bereitliegen", „im Subjekt vorhergehen", „dem Subjekt ursprünglich anhängende Bedingungen") könnten allerdings die Auffassung begünstigen, als wenn die Raum- und Zeitanschauung ein angeborenes Besitztum der Seele wären. Dem widerspricht aber nicht nur die Tatsache, daß unsere bewußte Raum- und Zeitvorstellung sich erst an und mit der Erfahrung entwickelt und daher auch große individuelle Verschiedenheiten aufweist, sondern auch die unzweideutige Meinungsäußerung Kants selbst: „Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffenen oder angeborenen Vorstellungen; alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an[50]." Apriorität hat eben in keinem Sinne mit Angeborensein etwas zu tun! Der Ausdruck Raum und Zeit seien „vor" aller Erfahrung, bedeutet daher nicht, daß sie dieser zeitlich vorausgehen, sondern nur, daß sie von aller Erfahrung vorausgesetzt werden. Anders ausgedrückt: daß sie für alle Erfahrung gelten und sie durch ihre Eigenart formell bestimmen, nicht daß sie

vor aller Erfahrung sind. Wer Dinge außer sich wahrnehmen will, muß sie im Raume wahrnehmen; wer sein eigenes Seelenleben beobachtet, dem erscheint es als Abfolge in der Zeit. Jedes Wesen, das überhaupt sinnlich vorstellt (Mensch oder Tier), ist an die räumlich-zeitliche Form gebunden. Ihre innere Gesetzlichkeit gilt somit für alle sinnlich Vorstellenden und für alles sinnlich Vorgestellte, und zwar unentrinnbar: Raum und Zeit gelten somit allgemein und notwendig oder a priori. Ihre Apriorität bedeutet also, daß sie die *conditio sine qua non* jeder Art sinnlichen Vorstellens oder dessen unaufhebbaren Charakter ausmachen, nicht daß ihre eigene Vorstellung der Vorstellung anderer Dinge in der Zeit vorausgeht. Daher ist auch das Verhältnis der beiden Anschauungsformen zu dem noch ungeformt gedachten Empfindungsstoff nicht so zu denken, als würden jene in unserem Bewußtsein gleichsam als zwei große leere Gefäße bereitstehen, in die wir die Empfindungsinhalte nun einzuordnen hätten. Wenn hier überhaupt von einem Vorgange der „Formung" die Rede sein kann, so bleibt dieser vom Standpunkte unseres empirischen Bewußtseins aus durchaus hypothetisch und könnte sich nur im Transzendentalen abspielen. Die Apriorität von Raum und Zeit besagt in dieser Hinsicht bloß, daß die empirischen Anschauungen gesetzmäßige Beziehungen aufweisen, welche sich nicht aus den Empfindungen als solchen ableiten lassen, sondern allein in ihrer formalen Seite begründet sind.

3. DIE SYNTHETISCHEN URTEILE A PRIORI DER MATHEMATIK

Auf Raum und Zeit als reine Anschauungen beziehen sich die synthetischen Urteile a priori der Mathematik: der reine Raum ist Gegenstand der Geometrie, die Zeit insofern Gegenstand der Arithmetik, als diese ihre Zahlbegriffe „durch sukzessive Hinzusetzung der Einheiten in der Zeit" zustande bringt; auf beiden beruht die aprioriſche Bewegungslehre oder reine Mechanik. Würden nun Raum und Zeit ihrem eigenen Wesen nach auf Empfindung beruhen, so müßte die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der mathematischen Erkenntnisse unbegreiflich bleiben, da jene aus Erfahrung niemals entspringen können. Wären andererseits Raum und Zeit abstrakte Begriffe, so ließe sich wieder der synthetische Charakter der mathematischen Urteile nicht erklären, da sich aus einem Begriff nur ableiten läßt, was in seiner Definition bereits

liegt. Wenn aber Raum und Zeit selbst reine Anschauungen sind, welche ihre eigene apriorische Natur und Gesetzmäßigkeit besitzen, so ergibt sich auch die Möglichkeit, über sie apriorische Aussagen zu machen. Umgekehrt wieder findet die Apriorität von Raum und Zeit ihre nachträgliche Bestätigung in der Apriorität der mathematischen Urteile, welche ohne sie unmöglich sein würde, während doch diese Urteile in der Tat zum bewährtesten Bestand menschlichen Wissens gehören. Diese Ausführungen über Raum und Zeit als Grundlage apriorischer Erkenntnisse nennt Kant die „transzendentale Erörterung" dieser Begriffe[51]. Eine so große Bedeutung sie für den systematischen Aufbau des Werkes besitzt, so unvollständig, ja manchmal geradezu irreführend sind Kants Ausführungen über diesen Punkt; wie denn überhaupt die transzendentale Ästhetik gerade an den wichtigsten Stellen jener restlosen Klarheit ermangelt, welche gerade hier in der Grundlegung des Systems doppelt wünschenswert sein würde. Es macht durchaus den Eindruck, daß Kant, der immer mehr für sich als für den Leser schrieb, die schon in der Dissertation von 1770 dargelegten Grundgedanken als bereits erledigt voraussetzen und über sie hinwegeilen würde, um sich mit ganzer Kraft der neuen und ihm nun wichtiger erscheinenden Aufgabe einer Kritik des Vernunftvermögens selbst zuzuwenden[52]. In der Tat sind die Darlegungen der Dissertation in Hinsicht von Raum und Zeit lichtvoller und überzeugender als die des Hauptwerkes und der Prolegomena. Es ist daher zur Vermeidung von Mißverständnissen und oft vorgebrachten Einwänden unvermeidlich, Kants Ausführungen über den in Rede stehenden Punkt im Geiste seiner Lehre einigermaßen zu ergänzen.

Die synthetische Natur der mathematischen Sätze beruht nach Kant darauf, daß wir darauf angewiesen sind, die mathematischen Gebilde in der Anschauung zu konstruieren: die Zahl entsteht dadurch, daß wir zählen, die geometrische Figur dadurch, daß wir sie gleichsam in den Raum hineinzeichnen. Da die Zeit selbst nur mittelbar durch räumliche Bilder anschaulich gemacht, z. B. durch das Ziehen einer Linie symbolisiert werden kann, so darf sich die weitere Erörterung auf die reine Raumanschauung als unmittelbare Grundlage der euklidischen Geometrie beschränken. Die Dreidimensionalität des euklidischen Raumes beruht auf der Anschauung, daß sich in einem Punkte nicht mehr

als drei Linien rechtwinklig schneiden können; die Beweise über die Kongruenz laufen darauf hinaus, daß Figuren anschaulich zur Deckung gebracht werden können; die Forderung, Raum- oder Zeitstrecken ins Unendliche fortgesetzt zu denken, hängt an der Unbegrenztheit unserer Raumanschauung[53]. Es ist klar, daß es in diesen und ähnlichen Fällen nicht genügt, daß unseren empirischen Anschauungen eine reine Raumanschauung a priori zu Grunde liegt oder als ihr zu Grunde liegend vorausgesetzt wird. Hier ist vielmehr gefordert, daß diese reine Raumanschauung auch als solche unserem Bewußtsein gegenwärtig sei; daß wir also imstande sind, sie a priori im Bewußtsein nachzuerzeugen und so die Form unseres anschaulichen Vorstellens auch in eine anschauliche Vorstellung dieser Form umzusetzen. Daß beides nicht dasselbe ist, leuchtet ohne weiteres ein. Im Sinnesraum selbst ist nichts von geometrischen Bestimmungen gegeben, und auch die aus ihm allenfalls zu gewinnende Raumvorstellung ist durchaus empirisch gefärbt und besitzt nicht die Eigenschaften der Einheit, Homogeneität und Unendlichkeit, welche die euklidische Geometrie voraussetzt. Sie ist wie jede Anschauung ohne Begriffe „blind". Hier muß etwas von uns aus hinzukommen, um die unbestimmte Raumanschauung des empirischen Bewußtseins für geometrische Erkenntnisse ergiebig zu machen. Wir müssen imstande sein, uns ein Raumbild selbst a priori zu entwerfen, und zwar nach gewissen begrifflichen Anweisungen oder Regeln, wie sie die Definitionen und Axiome der euklidischen Geometrie enthalten. Der geometrische Raum ist so in der Tat ein begriffliches Gebilde, das sich von einem rein logischen Begriffssystem aber doch wieder durch seine anschauliche Natur unterscheidet. Oder anders ausgedrückt: er ist das Produkt einer a priori konstruierenden und dabei nach begrifflichen Normen verfahrenden Phantasie. Er setzt somit eine an einem a priori gegebenen Mannigfaltigen der Anschauung geübte Synthesis voraus, welche in diesem Falle „rein" heißen kann, insofern sie auf die inhaltliche Erfüllung des Sinnesraumes keine Rücksicht zu nehmen hat. Ihr Gegenstand, das Mannigfaltige der reinen Anschauung, wird nicht durch sinnliche Wahrnehmung gegeben, sondern durch die „produktive Einbildungskraft" a priori hervorgebracht, welche zwar unabhängig von der Erfahrung schafft, aber als ein Vermögen

der Anschauung doch selbst zur Sinnlichkeit rechnet. Alle Synthesis aber ist ein Werk des „Verstandes", d. i. intellektueller, aus der Spontaneität unseres Geistes stammender Faktoren[54]. Der Raum, mit dem der Geometer arbeitet, ist somit das Ergebnis des Zusammenwirkens einer a-priori-sinnlichen und einer begrifflich-spontanen Komponente und insofern vom Raume der empirischen Anschauung verschieden. Daß Kant zwischen Sinnesraum (Form des äußeren Sinnes), Phantasieraum (Raumvorstellung) und dessen Determination durch den Raumbegriff der euklidischen Geometrie nicht ausdrücklich unterschieden hat, bildet immer wieder die Quelle mannigfacher Mißverständnisse seiner Lehre[55].

Die Apriorität der mathematischen Urteile findet so ihre tiefere Begründung darin, daß wir selbst es sind, welche ihre Objekte hervorbringen, indem „wir nämlich von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen[56]". Wir schaffen also gewissermaßen erst selbst jene Tatsachen, welche von der Geometrie dargestellt werden. Aber diese Setzung der geometrischen Grundlagen ist doch weder eine willkürliche oder bloß konventionelle, noch auch schließt sie etwa explizite den ganzen Inhalt der mathematischen Erkenntnisse von vornherein in sich. Durch die synthetische Konstruktion in der Anschauung werden vielmehr zahlreiche Tatsachen und Relationen implizite mitgesetzt, welche als solche erst nachträglich von uns entdeckt und ins Bewußtsein gehoben werden müssen. So bedingt z. B. die Konstruktion des Kreises gemäß seiner Definition bereits ein bestimmtes Verhältnis zwischen Peripherie- und Zentriwinkel, ohne daß dieses von vornherein gewußt würde; die Konstruktion eines ebenen Dreieckes mit einer Winkelsumme von mehr als zwei Rechten erweist sich als unmöglich, ohne daß dies aus seiner Definition ohne weiteres hervorginge. Eben darauf beruht die synthetische Natur der mathematischen Erkenntnis. Auch hier ist es eine Art „Erfahrung", die wir an unseren eigenen Konstruktionsgebilden machen, wenn wir alle in ihnen mitgesetzten Folgerungen entwickeln. Nur ist es nicht eine Erfahrung der Sinne, sondern der eigenen konstruktiven Phantasie, welche uns in dem fühlbaren Zwange entgegentritt, dem wir ihnen gegenüber unterliegen. Wir sind hier frei (im Verhältnis zur sinnlichen Wahrnehmung) und gebunden zugleich (durch die immanenten Gesetze unserer eigenen Einbildungskraft):

der Empfindungsnotwendigkeit (in der Wahrnehmung) und der Denknotwendigkeit (im analytischen Urteil) tritt hier eine Anschauungsnotwendigkeit als ein Erkenntnisprinzip eigener Art an die Seite. Die Apriorität der Mathematik bedeutet somit nicht: „ohne jede Erfahrung", sondern nur eine Erfahrungsgrundlage besonderer Art, die eben durch die Betonung ihrer „Reinheit" gekennzeichnet werden soll, und deren Eigentümlichkeit darin zum Ausdruck kommt, daß hier eine einmalige solche Erfahrung ausreicht und keine Induktion nötig ist.

Kants Lehre ist nun, daß die anschaulichen Konstruktionen der Geometrie auf denselben Raum sich beziehen, in dem auch unsere sinnliche Erfahrung sich abspielt. Es ist dieselbe reine Anschauung a priori, welche dort in ihrer inneren Gesetzmäßigkeit erkannt werden soll und die uns hier als formale Seite der empirischen Anschauung wie ein Gegebenes entgegentritt. Mögen sich psychologisch der Raum des Mathematikers und der in wechselnder Erfüllung, Gestaltung und Ausdehnung gegebene Sinnesraum noch so wenig gleichen, erkenntnistheoretisch besteht zwischen ihnen kein prinzipieller Unterschied, weil sie beide denselben Charakter der Apriorität aufweisen. Nur daß dort diese Apriorität klar zu Tage tritt, wenn wir in bewußter Weise die geometrischen Gebilde nach begrifflicher Anweisung frei in unserer Raumphantasie entwerfen, während uns hier erst eine transzendentale Erwägung die reine Form vom empirischen Inhalt zu sondern lehrt. Diese Identität von Sinnesraum und geometrischem Raum beweist sich vor allem durch die Möglichkeit einer fruchtbaren Rückanwendung der synthetischen Urteile a priori der Mathematik auf die empirische Wirklichkeit, welche schon ein Problem der „Dissertation" von 1770 gebildet hatte. Mag die Geometrie — was mit Kants Lehre keineswegs in Widerspruch steht — sich anfänglich auch aus allerlei handwerksmäßigen Beschäftigungen (z. B. der Feldmeßkunst der Ägypter) entwickelt haben und mögen auch heute noch empirische Hilfen in der Denkarbeit der Mathematiker eine gewisse Rolle spielen, so ist doch sicher, daß die mathematischen Wissenschaften nicht an diese erfahrungsmäßigen Grundlagen gebunden bleiben, sondern in der Idealisierung ihrer Objekte über jede sinnliche Wahrnehmbarkeit weit hinausgehen[57]. Die Tatsache, daß uns die Erfahrung niemals geometrische Gebilde von völliger Exakt-

heit vor Augen führt, während wir doch Aussagen von apodiktischer Gewißheit über sie abzugeben vermögen, bestimmte die empiristischen Philosophen, das mathematische Denken überhaupt gänzlich von der Wirklichkeit abzutrennen und seine Welt für ein Werk willkürlicher oder rein konventioneller Denksetzungen zu halten. Für sie wurde so die Mathematik zu einer zwar aprioriischen, aber bloß analytischen Erkenntnis aus selbstgeschaffenen Begriffen. Daß auf diesem Standpunkte das Anwendungsproblem unlösbar wird, kam ihnen nicht zu Bewußtsein[58]. Die Möglichkeit, weit ab von jeder Erfahrungsgrundlage gewonnene mathematische Lehrsätze für die theoretische und praktische Beherrschung der Erscheinungen fruchtbar zu machen, wie sie die Anwendung der Mathematik in Naturwissenschaft und Technik beweist, erklärt sich aber ohne Schwierigkeit, wenn man mit Kant voraussetzt, daß der Erfahrung und der Mathematik dieselbe reine Raum- und Zeitanschauung a priori zugrunde liegt. Daß wir in dieser Anwendung nirgends auf Widerstände stoßen, daß alle Aussagen über die Relationsgesetze des geometrischen Raumes auch ohne weiteres auf den Wahrnehmungsraum passen, wird begreiflich, wenn die Form des äußeren Sinnes zusammenfällt mit der a priori entworfenen Raumanschauung der Geometrie. Nun ist es ja allerdings möglich, durch freie Variation der grundlegenden Axiome Geometrien zu entwerfen, welche auf die von Kant vorausgesetzte anschauliche Basis von vornherein verzichten. Kant hat übrigens selbst in seiner Erstlingsschrift eine solche Möglichkeit angedeutet[59]. Es ergeben sich dann Raumbegriffe, unter denen der dreidimensionale euklidische Raum nur ein an sich nicht ausgezeichneter Spezialfall ist. Aber „Räume“ mit mehr als drei Dimensionen haben dann eben mit unserem Sinnes- und Vorstellungsraum nur mehr den Namen gemein: sie lassen sich nicht mehr in Anschauung umsetzen. Das letztere würde nicht hindern, daß auch Geometrien dieser Art der Formulierung von Naturgesetzen dienstbar gemacht werden könnten, wenn sich auch die euklidische Geometrie bisher immer noch zu diesem Zwecke am einfachsten, bequemsten und zweckmäßigsten erwiesen hat. Jedenfalls widerstreitet die begriffliche Denkbarkeit anderer Geometrien der Kantischen Lehre nicht, welche nur auf die Beschreibung des anschaulichen Raumes Wert legt. Anschauungsnotwendigkeit im Kantischen Sinne kommt aber nun einmal nur der

euklidischen Geometrie zu und nur sie kann daher als Wissenschaft von unserem Raume gelten[60].

Wie aber ist die von Kant behauptete Identität von Sinnesraum und begrifflich bestimmbarem Phantasieraum zu begreifen? Sie wäre unbegreiflich vom Standpunkte des gewöhnlichen Realismus aus, der an die absolute Selbständigkeit oder Substanzialität des uns umfangenden Wahrnehmungsraumes glaubt. Denn in diesem Falle wäre es nicht zu verstehen, wie begriffliche Operationen, die wir an unserer subjektiven Raumanschauung vornehmen, doch wieder Geltung für jenen absoluten Raum außer uns haben sollten. Aus der Apriorität der Raumanschauung und der Mathematik ergeben sich somit wichtige Folgerungen auch für die erkenntnistheoretische Wertung von Raum und Zeit und mittelbar auch für die in ihnen erscheinende empirische Außen- und Innenwelt. Die Transzendentalphilosophie hat hier erst die Grundlage für die Lösung der kritischen Aufgabe geschaffen.

4. EMPIRISCHER REALISMUS UND TRANSZENDENTALER IDEALISMUS

Für die unkritische Auffassung gelten Raum und Zeit tatsächlich als absolute Wirklichkeiten, von denen angenommen wird, daß sie auch vor und unabhängig von jedem Bewußtsein existieren. Das war auch die Ansicht Newtons: das *spatium absolutum* und das *tempus absolutum* als die *receptacula* oder die zwei unendlich großen Weltgefäße, in denen alles Wirkliche enthalten ist. Nichts scheint ja auch natürlicher als das: Raum und Zeit mußte es doch schon gegeben haben, bevor diese Welt entstand oder geschaffen wurde; sie mußten schon vorhanden sein, als jener Kantische Urnebel zum ersten Male sich zu ballen begann, also Äonen vor dem Auftreten des Menschen auf Erden und jeglichen erkennenden Bewußtseins. Diese Ansicht von der absoluten Realität des Raumes und der Zeit wäre ein „transzendentaler Realismus". Seine Kehrseite ist der „empirische Idealismus". Wenn Raum und Zeit außerhalb des erkennenden Bewußtseins existieren, so müssen sie sich in ihm irgendwie abbilden, so daß unser Sinnesraum nicht der reale Raum selbst wäre, sondern nur dessen Kopie oder subjektive Vorstellung. In diesem Falle wären Raum und Zeit durch Erfahrung bedingte Vorstellungen, also in empirischem Sinne „ideal". Auf diesem Standpunkte bleibt es immer unsicher, ob unsere Raum-

vorstellung dem wirklichen Raum tatsächlich entspricht, ja, wie bei der vorausgesetzten Unausgedehntheit des Geistes eine solche Übereinstimmung überhaupt möglich ist. Vor allem bleibt dann aber die Apriorität der Mathematik gänzlich unbegreiflich. Die kritische Erwägung hingegen führt zu einer gerade umgekehrten Charakteristik der erkenntnistheoretischen Stellung von Raum und Zeit. Als transzendentaler Idealismus behauptet sie, daß Raum und Zeit eben nichts anderes sind als die Anschauungsformen unserer Sinnlichkeit, daß aber kein Anlaß, ja nicht einmal eine Berechtigung vorliegt, ihnen außerhalb des Umkreises sinnlicher Vorstellungsweise eine absolute Existenz zuzuschreiben. Der Raum ist so nichts anderes als „nur die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne, d. i. die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist". Die Zeit ist nichts anderes „als die Form des inneren Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes[61]". Das besagt mit anderen Worten: Raum und Zeit existieren nicht zweimal, einmal als metaphysische Wesenheiten und dann wieder als deren nachbildende Vorstellungen in uns. Es gibt vielmehr nur einen Raum und eine Zeit, und diese sind identisch mit unserer Raum- und Zeitanschauung. Raum und Zeit sind somit nur die formalen Bedingungen jedes in unserer Art sinnlich-anschaulichen Vorstellens, für sich genommen aber nichts. Mit diesem transzendentalen Idealismus ist aber ein empirischer Realismus unzertrennlich verbunden, der im Grunde nur eine andere Wendung desselben Gedankens bedeutet. Wenn jener behauptet, daß Raum und Zeit, weil sie nur sinnliche Anschauungsformen sind, keine absolute Wirklichkeit besitzen, so besagt dieser, daß sie eben darum für uns, die wir selbst als empirische Wesen in Raum und Zeit existieren und jederzeit an sinnliche Vorstellungen gebunden sind, so wirklich sind, wie nur überhaupt etwas für uns „wirklich" sein kann. So wirklich nämlich unsere Erfahrung auf das unmittelbare Zeugnis unseres Bewußtseins hin ist, so wirklich sind auch Raum und Zeit: sie gelten im Umkreis unserer gesamten, gegenwärtigen, vergangenen und künftigen Erfahrung, welche unentrinnbar in diese Formen gebannt ist. Sie sind also „empirisch" real. Der Verneinung ihrer absoluten Geltung geht die Bejahung ihrer relativen Geltung (nämlich für jede Art Erfahrung) parallel. In gleicher Weise hatte schon

die „Dissertation" Raum und Zeit *„entia imaginaria"* in Hinsicht der transzendenten und zugleich *„conceptus verissimi"* in Hinsicht der phänomenalen Welt genannt[62]. Eine dritte Möglichkeit, an die man allenfalls denken könnte, daß nämlich Raum und Zeit sowohl transzendente als auch immanente Geltung haben könnten, würde ein „Präformationssystem" in dem Sinne voraussetzen, daß ein Schöpfer dem menschlichen Geiste jene mit der metaphysischen Welt übereinstimmenden Formen von vornherein eingepflanzt habe. Diese Annahme würde also mit einer unbeweisbaren metaphysischen Hypothese arbeiten. Sie verbietet sich aber außerdem noch dringlicher durch den Umstand, daß jeder Versuch, Raum und Zeit absolut zu denken, zu unvermeidlichen und unlösbaren Denkschwierigkeiten führt, wie wir sie unter dem Titel: „Antinomien der reinen Vernunft" späterhin noch kennenlernen werden[63].

Die Frage nach Realität und Idealität der beiden Anschauungsformen darf mit jener nach ihrer Objektivität und Subjektivität nicht ohne weiteres zusammengeworfen werden. „Subjektiv" im eigentlichen, nämlich im individuellen Sinne ist nur die Empfindung als eine durch die Organisation unserer Sinne bedingte „Modifikation unseres Gemütes". Die Empfindung ist auch in empirischem Sinne „ideal" und daher auch individuell variabel. Hingegen ist gerade das Formale an der empirischen Anschauung dasjenige, was die Empfindungsinhalte für das Individuum objektiviert, indem es seine inneren Zustandsänderungen zu objektiven Anschauungen gestaltet und sie so im Raume von ihm distanziert. Es ist auch dasjenige, was eine Vergleichung, objektive Maßbestimmung und gegenseitige Kontrolle der Wahrnehmungen ermöglicht, weil es eben eine notwendige und darum allen wahrnehmenden Subjekten gemeinsame Bedingung jeder sinnlichen Anschauung ist. Die formale Seite unseres Weltbildes ist es ja auch allein, welche die Anwendung der Mathematik auf die Erscheinungen gestattet, wodurch nach Kants Ansicht die Naturlehre erst zum Range einer eigentlichen Wissenschaft erhoben wird. Wenn daher Kant Raum und Zeit als „subjektiv" und als „in uns" bezeichnet, so ist dies in anderem Sinne zu verstehen als in Hinsicht der Empfindungen: nicht psychologisch oder empirisch, sondern transzendental, d. i. im Gegensatze zur Annahme ihrer absoluten metaphysischen Existenz und Geltung außerhalb jedes

anschauenden Bewußtseins überhaupt. Daher wird bereits in der „Dissertation" der Raum *„omnis veritatis in sensualitate externa fundamentum"* genannt (während es von der Empfindung heißt, daß sie *„a speciali indole subjecti"* abhänge) und auch späterhin der noch raum- und zeitlos gedachten Empfindung jede Objektivität abgesprochen[64]. Raum und Zeit sind somit keine spezifischen Sinnesenergien höherer Ordnung oder subjektive Zutaten zur Empfindung. Sie sind auch nicht bloß vorgestellte Formen der empirischen Wirklichkeit, sondern die objektiv-wirklichen Formen unseres Vorstellens. Die naheliegende Vexierfrage z. B., ob die Zeit nur im Bewußtsein oder das Bewußtsein in der Zeit sei, muß nach Kant ohne Zweifel im zweiten Sinne entschieden werden: aber mit der ausdrücklichen Betonung allerdings, daß eben nur das „bewußte" Sein in der Zeit verlaufe, nicht jedes Sein schlechthin[65]. Transzendentale Idealität bedeutet somit nicht psychologische Subjektivität, aber auch ebensowenig empirische Objektivität eine metaphysische Realität. Zu unterscheiden ist nun (was Kant eben nicht ausdrücklich genug tut) von der für „uns" objektiven Form aller Erfahrung jenes „Vermögen a priori anzuschauen", wie es den mathematischen Konstruktionen zugrunde liegt. Dieses setzt allerdings eine psychologisch-subjektive Anlage voraus, die in gewissem Sinne angeboren sein muß[66]. Daß die in psychologischem Sinne objektive Form unseres Vorstellens und die in gleichem Sinne subjektive Vorstellung dieser Form erkenntnistheoretisch gleichwertig sind, ja vom transzendentalen Standpunkte aus zusammenfallen, ist eben Kants eigentümliche Lehre. Sie deckt sich mit der Ansicht des natürlichen Bewußtseins, wie denn die transzendentale Ästhetik überhaupt nur recht zu verstehen ist, wenn man sich vor Augen hält, daß sie ursprünglich gar nicht gegen die unbefangene Auffassung, sondern gegen gewisse metaphysische Deutungen von Raum und Zeit (Newton, Leibniz) gerichtet ist. Damit schwindet jeder Anschein von Paradoxie: „Idealität" bedeutet eben nicht bloße Scheinbarkeit, Einbildung, Subjektivität oder gar Willkür für den Menschen als empirisches Wesen, sondern nur eine Charakterisierung unseres Raumes und unserer Zeit als das, was sie tatsächlich sind: unentrinnbare Formen alles anschaulichen Vorstellens und damit auch unserer, d. i. der empirischen Welt — aber auch nicht mehr als das.

5. DIE PHÄNOMENALITÄT DER ERFAHRUNGSWELT

Wenn Raum und Zeit im transzendentalen Sinne ideal sind, so muß dies in gewissem Sinne auch auf alles überstrahlen, was in Raum und Zeit gegeben ist: auf die gesamte Welt unserer äußeren und inneren Erfahrung. Daß die Erfahrung an und für sich nirgends über sich hinausweist, sondern ein immanenter Vorgang ist, hatte die folgerichtige Wandlung des Erfahrungsbegriffes bei den empiristischen Philosophen von Bacon bis Hume bereits dargetan. Was daran irremachen konnte, ist besonders in Hinsicht der äußeren Erfahrung der Umstand, daß doch die „Körper" im Raume „außer uns" zu existieren und daher ein von ihrem Wahrgenommenwerden unabhängiges Dasein zu führen scheinen. Selbst Hume hatte sich dieser Vorstellungsweise nicht gänzlich entschlagen, sondern hatte nur das Dasein einer solchen extramentalen Körperwelt für problematisch erklärt, da wir es doch immer nur mit unseren „Perzeptionen" (Impressionen und Ideen) zu tun hätten. Für den naiven Realismus liegt die Sache überhaupt so, daß er den Wahrnehmungsinhalten von vornherein eine absolute Existenz zuschreibt, also glaubt, daß das im Raume Wahrgenommene unverändert weiter existiere, selbst wenn es von niemandem wahrgenommen wird. Aber auch der kritische Realismus, welcher sich auf Grund erkenntnistheoretischer oder naturphilosophischer Erwägungen veranlaßt sieht, gewisse Bestandteile der Erfahrungswelt (wie die sekundären Sinnesqualitäten) in das Subjekt zurückzunehmen, hält doch daran fest, daß ihnen draußen im Raume etwas Reales entspreche und daß es sich nur darum handeln könne, davon eine richtigere Vorstellung zu gewinnen, als das unmittelbare Zeugnis der Sinne sie zu liefern vermag. Eine besondere Stütze fand dieser Glaube an die metaphysische Realität einer Körperwelt in dem Vorurteil, daß auch die Vorstellungen ausgedehnter Dinge als Vorstellungen selbst etwas Unausgedehntes sein müßten und daher Erkenntniswert nur dann besäßen, wenn sie real ausgedehnte Körper nachbildeten oder auf sie irgendwie hinwiesen, andernfalls diese vorgestellte Körperwelt doch nur ein traumhaftes Dasein führen würde. Darauf beruht z. B. Descartes' methodischer Zweifel an der Existenz einer realen Außenwelt, den er nur durch die Berufung auf die Wahrhaftigkeit Gottes, der uns doch nicht täuschen werden wolle, zu beschwichtigen wußte. Alle diese

Richtungen beruhen auf der gemeinsamen Voraussetzung, daß die Körperwelt im Raume, von der wir durch die Erfahrung nur Kunde erhalten, zugleich eine metaphysische Außenwelt sein müsse: die Körper existieren außer uns *(extra nos)* im Raume und daher auch unabhängig von uns *(praeter nos)*. Von jedem Zweifel unberührt blieb ferner in allen Fällen der Glaube an den Realitätswert der inneren Erfahrung: in unserem empirischen Selbstbewußtsein erfassen wir unsere eigene seelische Existenz in der Unmittelbarkeit ihrer tatsächlichen Beschaffenheit und mittelbar wenigstens auch die Vorstellungen äußerer Dinge. Den realistischen Ansichten gemeinsam ist aber ferner auch, daß sich mit ihnen unvermeidlich ein empirischer oder subjektiver Idealismus in Hinsicht eben unserer Außenweltvorstellung verbindet: entweder in dem Sinne, daß der Schluß von unseren Vorstellungen auf eine ihnen im Raum real korrespondierende Körperwelt für unsicher gehalten wird (der „problematische Idealismus" des Descartes), oder daß gar eine solche Korrespondenz überhaupt geleugnet wird, so daß wir nur auf die traumhaft-ausdehnungslose Vorstellungswelt der inneren Erfahrung angewiesen bleiben (der „schwärmerische Idealismus" Berkeleys in der ungenauen Auffassung Kants). Und in der Tat: wenn „im Raume sein" so viel bedeutet wie „außerhalb jedes Bewußtseins existieren", so verwickelt man sich in alle Schwierigkeiten der Abbildungstheorie und muß immer unsicher bleiben, inwieweit die seelisch-unräumlichen Vorstellungen „in uns" der nach mechanischen Gesetzen bewegten Körperwelt „außer uns" gleichen, ja ob wir überhaupt berechtigt sind, von jenen auf diese zu schließen. Die Annahme einer real ausgedehnten Körperwelt war aber nun doch wieder ein Postulat der mechanistischen Physik, die gerade in der vorkantischen Zeit ihre höchsten Triumphe feierte, über das man sich nicht leichtfertig hinwegsetzen durfte. So sah sich die philosophische Reflexion vor den inneren Zwiespalt gesetzt, die Existenz einer realen Außenwelt nicht leugnen, aber doch auch nicht beweisen zu können.

Diese erkenntnistheoretische Sachlage ändert sich nun vollkommen durch die bereits gewonnene Einsicht, daß einerseits jener Raum, in dem die metaphysischen Körper sein sollten, nur die Form sinnlicher Anschauung ist, daß aber andererseits der Raum unserer Anschauung der wirkliche Raum selbst ist und nicht bloß ein ausdehnungsloses Phantom

jenes Raumes, in dem die Körper sich bewegen. Daraus folgt, daß auch zwischen unseren Vorstellungen körperlicher Dinge und den Körpern im Raum kein Unterschied besteht: die Körper unserer Erfahrung sind die physischen Körper selbst und nicht bloß subjektiv-innerliche Repräsentanten der physischen Körper in einem metaphysischen Raume. So wenig wie der Raum zweimal existiert, einmal real „außer uns" und dann wieder ideal „in uns", ebensowenig existiert die Körperwelt zweimal, einmal real im Raume und dann als ihr ideelles Nachbild im Geiste. Körper und Körpervorstellung fallen vielmehr zusammen: sie sind nichts anderes als die im Raume als apriorischer Anschauungsform geordneten Empfindungsmannigfaltigkeiten. Der Schlüssel zum Verständnis der Kantischen Lehre ist somit die Einsicht, daß dem transzendentalen Idealismus zufolge unsere Körpervorstellungen nicht ausdehnungslose seelische Gebilde sind, sondern selbst räumlichen Charakter tragen, also real ausgedehnt sind, weil eben der empirisch reale Raum die formale Bedingung ist, unter der uns äußere Anschauung überhaupt gegeben werden kann. Die transzendentale Idealität bedingt auch hier die empirische Realität. Die Existenz einer Körperwelt im Raume braucht daher nicht „bewiesen" zu werden: sie ist mit der äußeren Erfahrung (die eben nur so heißt, weil sie im Raume stattfindet) unmittelbar gegeben. Es entfällt jetzt jeder Grund, über die räumliche Welt unserer Erfahrung hinauszugehen und zu ihr noch eine „wirkliche" Raumwelt hinzuzudenken, deren bloßes Abbild jene wäre. Die räumlich ausgedehnte Umwelt unseres Bewußtseins ist eben selbst die physische Außenwelt, die man früher durch unsichere Schlüsse zu erreichen suchte. Daraus folgt aber nun auch umgekehrt, daß diese erfahrungsmäßige Außenwelt keine metaphysische Außenwelt ist, sondern nur eine empirische, deren Realität im Zusammenhang unserer Erfahrung beschlossen liegt. Was uns im Raume vorkommen mag, ist so wirklich wie unsere Erfahrung davon, aber auch nicht wirklicher. So wenig wie Raum und Zeit selbst, besitzen auch die Körper, die sich in ihnen bewegen, absolute Realität, sondern nur relative, nämlich für uns, deren sinnliche Erfahrung an jene Anschauungsformen gebunden ist: „Die Gegenstände also der Sinne existieren nur in der Erfahrung; dagegen auch ohne dieselbe, oder vor ihr ihnen eine eigene für sich bestehende Existenz zu geben, heißt so

viel, als sich vorstellen, Erfahrung sei auch ohne Erfahrung oder vor derselben möglich[67]". Die „Körper" unserer Erfahrung sind somit nicht „Dinge an sich selbst", etwa unabhängig für sich bestehende Substanzen metaphysischer Art, sondern nur „Erscheinungen", d. s. Dinge für uns oder Erfahrungsdinge, wie sie sich jeder sinnlich anschauenden Intelligenz darstellen müßten. Oder kurz gesagt; *extra nos* bedeutet noch nicht *praeter nos*! Die Vorstellungen des äußeren Sinnes heißen „äußerlich, nicht, als ob sie sich auf an sich selbst äußere Gegenstände bezögen, sondern weil sie Wahrnehmungen auf den Raum beziehen, in welchem alles außer einander, er selbst der Raum aber in uns ist[68]". So wie dieses „in uns" ist auch die Phänomenalität der empirischen Außenwelt im transzendentalen Sinne zu verstehen: als Gesichtspunkt philosophischer Betrachtung, nicht als Entwertung der Erfahrung vom Standpunkte des natürlichen Bewußtseins oder der empirischen Wissenschaft. Für die Physik z. B. bleibt es sich ganz gleich, ob die Transzendentalphilosophie ihre Untersuchungsobjekte als „Dinge an sich" oder als „Erscheinungen" bezeichnet. Kants eigene Nebularhypothese wird davon nicht berührt, daß es zur Zeit des Urnebels noch kein menschliches Bewußtsein geben konnte. Es bedürfte, um hier vollen Einklang herzustellen, gleichsam nur der Übersetzung in eine andere Sprache, was für praktische Zwecke allerdings zu umständlich, aber auch ganz überflüssig sein würde; z. B.: für ein sinnlich wahrnehmendes Wesen hätte sich die Weltenbildung so oder so darstellen müssen. Der Begriff der „Erscheinung" steht nämlich nicht nur im Gegensatze zu dem des „Dinges an sich", sondern auch zu dem bloßen „Scheines" oder „äußerer Einbildungen" (Traum- und Phantasievorstellungen). So haben sich z. B. die zwei Henkel, die man anfänglich dem Saturn beilegte, als bloßer Schein herausgestellt. Phänomenalismus bedeutet nicht Illusionismus. Gänzlich verfehlt wäre es z. B., wollte man den Idealismus Kants dahin deuten, daß nach ihm die Welt nur „in unserem Kopfe" existiere. In unserem Kopfe hätten allenfalls imaginäre Bilder der Körperwelt Platz, aber nicht die ausgedehnten „Körper" selbst. Unser Kopf ist vielmehr „in der Welt", d. i. im Raume und steht mit anderen äußeren Erscheinungen erkenntnistheoretisch auf gleicher Stufe. Der Begriff der „Erscheinung" ist somit in gewissem Sinne relativ: es kann das, was vom Standpunkte der Transzendental-

philosophie „Erscheinung" genannt werden muß, z. B. eine Rose, für den Standpunkt des unphilosophischen Bewußtseins als ein (relatives) Ding an sich gelten, obwohl seine sinnlichen Qualitäten individuell bedingt sind. „So werden wir — sagt Kant — zwar den Regenbogen eine bloße Erscheinung bei einem Sonnenregen nennen, diesen Regen aber die Sache an sich selbst, welches auch richtig ist, sofern wir den letzteren Begriff nur physisch verstehen als das, was in der allgemeinen Erfahrung, unter allen verschiedenen Lagen zu den Sinnen, doch in der Anschauung so und nicht anders bestimmt ist". Vom transzendentalen Standpunkte aus sind aber auch die Regentropfen, selbst ihre runde Gestalt, ja sogar der Raum, in dem sie fallen, bloße Erscheinungen oder „Modifikationen unserer sinnlichen Anschauung[69]". Es muß aber allerdings zu diesen Kantischen Beispielen bemerkt werden, daß der Unterschied von „Erscheinung" und „Schein" vom Standpunkte der transzendentalen Ästhetik aus noch nicht hinreichend begründet werden kann. Für ihn muß jede Bestimmung des äußeren Sinnes, also auch jedes subjektiv bedingte Wahrnehmungsfragment, als „Erscheinung" gelten. Erst durch kategoriale Denkbestimmungen grenzen sich innerhalb der sinnlichen Erscheinungen solche ab, welche in einen überindividuellen Erfahrungszusammenhang sich einreihen, und solche, welche nur für die innere Erfahrung des Individuums Geltung besitzen. Immerhin sind aber durch den empirischen Realismus bereits die Voraussetzungen dieser Abgrenzung gegeben, so daß Kant mit Recht sagen konnte, abgesehen von dem transzendentalen Vorbehalt „bleibt in Ansehung aller nur möglichen Erfahrung alles eben so, wie wenn ich diesen Abfall von der gemeinen Meinung gar nicht unternommen hätte[70]".

Aus dem transzendentalen Idealismus folgt nun aber auch die Phänomenalität unserer Innenwelt. Unser empirisches Selbstbewußtsein beruht auf dem inneren Sinn, „vermittelst dessen das Gemüt sich selbst oder seinen inneren Zustand anschauet". Die Form dieser Anschauung ist aber die Zeit. Daher werden wir der seelischen Tätigkeiten und Zustände stets sukzessiv bewußt und auch die scheinbar beharrliche Vorstellung „Ich" macht davon keine Ausnahme: „es kann kein stehendes oder bleibendes Selbst in diesem Flusse innerer Erscheinungen geben[71]". Die Idealität der Zeit bedingt nun gleichermaßen wie die des Raumes in Hinsicht

der äußeren Erscheinungen, daß auch den Selbstwahrnehmungen keine absolute, metaphysische Realität zukommen kann, sondern nur eine relative oder phänomenale. Auch sie sind durch die sinnliche Vorstellungsweise in ihrer Eigenart bedingt und daher ist auch jenes Ich, dessen wir uns durch sie bewußt werden, nur als Erfahrungstatsache gegeben und nicht etwa als substanzielle „Seele". Oder kurz: auch das Ich des inneren Sinnes ist nur Erscheinung, nicht ein Ich an sich. Aber auch hier bleibt der Unterschied zwischen Erscheinung und bloßer Scheinbarkeit aufrecht. Es wäre eine „bösliche Verdrehung", meint Kant, wenn man die Phänomenalität des inneren Sinnes so deuten wollte: „es scheine mir nur *(mihi videri)*, daß ich gewisse Vorstellungen und Empfindungen habe, ja überhaupt daß ich existiere[72]". Ich bin mir vielmehr meiner Existenz durch die innere Erfahrung völlig gewiß; aber allerdings eben nur innerhalb des Erfahrungskreises und in der Art meiner Erfahrung. Der Begriff des inneren Sinnes erweitert sich aber über die der Lockeschen *„reflection"* nachgebildete Auffassung als eines Wahrnehmungsorgans seelischer Tätigkeiten und Zustände dadurch, daß alle Erfahrungsbestandteile ohne Ausnahme für jeden unmittelbar immer nur als Inhalte seines empirischen Bewußtseins gegeben sind und dadurch auch zu seinem Selbstbewußtsein in ursprünglicher Beziehung stehen. Es kommt dies darin zum Ausdruck, daß wir uns ihrer stets als einer Abfolge in der Zeit, also in der Form des inneren Sinnes, bewußt werden. Daher konnte Kant sagen, daß alle Vorstellungen, sie mögen nun äußere Gegenstände zum Gegenstande haben oder nicht, doch als „Bestimmungen des Gemütes" zum inneren Zustand gehören, daß aller Zuwachs an Erkenntnis und jeder Fortschritt der Wahrnehmung nichts anderes sei als eine „Erweiterung der Bestimmungen des inneren Sinnes", ja daß (da es von inneren Zuständen keine Anschauung im eigentlichen Sinne gibt) die Vorstellungen äußerer Sinne den eigentlichen Stoff ausmachen, „womit wir unser Gemüt besetzen[73]". Damit scheint der äußere Sinn seine Selbständigkeit aufzugeben und zu einer Teilsphäre des inneren Sinnes zu werden. Was Kant aber eigentlich meint, ist, daß alles, was uns irgendwie gegeben werden kann, seiner Erlebnisseite nach zu unserem Icherlebnis in ursprünglicher Beziehung steht, mag es auch seiner Vorstellungsseite, d. i. seiner inhaltlichen Bestimmtheit nach, uns als ein scheinbar Fremdes

und Äußeres gegenüberstehen[74]. Bei Kant ist die Sache so, daß er — ohne es ausdrücklich zu sagen — zwischen Vorstellungsinhalt („Erscheinung") und Vorstellungsfunktion unterscheidet: ihrer inhaltlichen Bestimmtheit nach sind die Erscheinungen im Raume von der inneren (unräumlichen) Selbstwahrnehmung durchaus verschieden und stehen so dem Ich des inneren Sinnes als empirisch reale Außenwelt gegenüber; der dabei ins Spiel gesetzten funktionalen Geistestätigkeit nach gehören sie aber dem inneren Sinne an und sind dessen Anschauungsform unterworfen. Daher ist „unsere Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung jederzeit sukzessiv und also immer wechselnd", mag dieses Mannigfaltige im objektiven Sinne sukzessiv sein oder nicht[75]. Nur in diesem Sinne durfte Kant sagen, daß alle Erscheinungen, ja sogar die reinen Anschauungen, als „Vorstellungen" dem inneren Sinne angehören. Daß er an diesem wichtigen Punkte nicht zu voller Klarheit vorgedrungen ist und daher zwischen einer Koordination beider Sinne und der Subordination des äußeren unter den inneren Sinn schwankt, hat in seine Erfahrungstheorie manche Verwirrung hineingetragen, was hier nur angedeutet werden kann[76]. Richtigerweise hätte nur von einer Zuordnung der äußeren Erscheinungen zum empirischen Selbstbewußtsein des Vorstellenden die Rede sein dürfen. Aber auch nur in dem Sinne einer Zuordnung verstanden, schafft diese Beziehung der äußeren Erscheinungen zum empirischen Ich eine eigentümliche erkenntnistheoretische Sachlage: durch ihre Angliederung an ein individuelles Bewußtsein werden nämlich auch sie bis zu einem gewissen Grade in dessen subjektive Sphäre hineingezogen und zugleich dessen bloß psychologisch bedingter Zeitfolge unterworfen. Es kommt damit in das Ganze unserer Erfahrung ein Zug auch empirischer Idealität. Eben daraus nun entspringt, wie sich noch zeigen wird, das Kantische Problem der Erfahrung: wie ist ein objektiver Zusammenhang der äußeren Erscheinungen möglich trotz ihrer durchgängigen Zuordnung zum inneren Sinn und seiner subjektiven Zeitordnung?

6. DAS DING AN SICH UND DIE TRANSZENDENTALE AFFEKTION

„Ding an sich" ist zunächst nichts wie ein Korrelatbegriff zu „Erscheinung", denn die Behauptung relativer Wirklichkeit ist nur möglich, wenn im Hintergrunde der Gedanke einer

absoluten Realität steht, an der gemessen sie eben als „relativ" bestimmt wird. In diesem Sinne wäre es eine „Ungereimtheit", keine Dinge an sich anzunehmen. Ihr Begriff bedeutet in diesem Zusammenhange nur den logischen Gegensatz zu dem eigentümlich bedingten Charakter der Erscheinungswelt. Wenn diese dadurch charakterisiert ist, daß sie auf Empfindung beruht, an die apriorischen Gesetze von Raum und Zeit gebunden und der inneren Erfahrung eines empirischen Ichs zugeordnet ist, so liegt nicht nur die Vermutung nahe, daß diese Art phänomenalen Seins nicht die einzig mögliche Art des Seins überhaupt darstellt, sondern der Gedanke eines unabhängigen, d. i. nicht an die Bedingungen sinnlicher Erfahrung geknüpften Seins bildet geradezu die logische Voraussetzung jener spezifischen Kennzeichnung. So aufgefaßt, ist das Ding an sich nur ein „Gedankending" und zwar ein „Noumenon im negativen Verstande", weil es nur auf der Negation der Prädikate phänomenalen Seins beruht. Es ist ein unvermeidlicher Grenzbegriff, dazu bestimmt, die „Anmaßungen der Sinnlichkeit" einzuschränken, als würden die durch sie bedingten Erscheinungen das absolute Sein schlechthin bedeuten[77].

Dinge an sich können so nur gedacht, nicht aber angeschaut und erfahren werden, denn alles, was in die apriorischen Anschauungsformen eingeht, ist eben darum schon Erscheinung und nicht Ding an sich. Da nun alle Wirklichkeitserkenntnis zuletzt auf Anschauung und Erfahrung beruht, so ist die Unerkennbarkeit der Dinge an sich ein analytisches Merkmal ihres Begriffes. Aus diesem läßt sich a priori nur folgern, daß sie alles das nicht sein dürften, was die uns gegebene Welt charakterisiert. Wenn sie also gedacht werden, so müssen sie raum- und zeitlos, nicht durch Empfindung gegeben und nicht zu einem empirischen Selbstbewußtsein in Beziehung stehend gedacht werden. Sie würden so aller Voraussetzungen der Vorstellbarkeit entbehren und ihrer wahren Beschaffenheit nach unerkennbar bleiben. Dinge an sich können daher nur gedacht, nicht aber erkannt werden. Die entscheidende Frage ist aber nun, ob sie für uns ein bloßer Gedanke bleiben müssen (etwa nur als logisches Korrelat zur „Erscheinung") oder ob sie — bei aller Anerkennung der Unbestimmbarkeit ihrer positiven Beschaffenheit — als real existierend gedacht werden dürfen und sollen. Im ersten Fall würde ihre extramentale Existenz geradezu verneint, im zweiten Fall mit mehr oder weniger Vor-

behalten bejaht werden. In dieser Hinsicht ist der Standpunkt der transzendentalen Ästhetik ein anderer als jener der transzendentalen Logik. Dort ist die Existenz von Dingen an sich schlichte Voraussetzung, welche einer kritischen Überprüfung zunächst gar nicht unterzogen wird. Hier wird die Problematik jener Entscheidung betont und ihre logisch-erkenntnistheoretischen Motive werden stärker hervorgehoben. An der Annahme von Dingen an sich hat Kant aber jederzeit, wenn auch nicht immer in gleichem Sinne, festgehalten. Die „Ästhetik" folgt eben auch in diesem wichtigen Punkte ganz den Spuren der Dissertation von 1770, nur mit dem Unterschiede, daß sie — hierin das Ergebnis der „Logik" vorwegnehmend — nicht mehr die Erkennbarkeit der Dinge an sich ihrer Beschaffenheit nach behauptet.

Für den Standpunkt des naiven Realismus ist jedes Ding im Raume und ebenso das eigene Ich ein „Ding an sich", d. i. eine absolute Realität. Erst auf Grund philosophischer Überlegungen kommen wir dazu, ihre Bedingtheit durch das erkennende Bewußtsein und damit ihre Relativität einzusehen. Der erste Schritt auf diesem Wege ist die Einsicht in die empirische Subjektivität der Sinnesqualitäten. Der zweite und entscheidende Schritt ist die Einsicht in die transzendentale Idealität von Raum und Zeit. Was dann noch zurückbleibt, ist der gänzlich unbestimmbare Begriff eines metaphysischen Substrates der äußeren und inneren Erfahrung. In diesem Sinne wird bei Kant das Ding an sich eingeführt, wobei bis zu gewissem Grade auch eine didaktische Anpassung an das Verständnis des noch ungeschulten Lesers mitgespielt haben mag. Einen konkreteren Inhalt erhält jener zunächst ganz leere Begriff erst im Zusammenhange mit der Frage nach der Herkunft des Stoffes der empirischen Anschauung. Die „Materie der sinnlichen Erkenntnis", bestehend aus nur qualitativ und intensiv bestimmten Empfindungen, ist dasjenige, was von der empirischen Anschauung übrig bleibt, wenn wir alles Formale an ihr in Abzug bringen. Sie ist also dasjenige, was jeder weiteren apriorischen Analyse seiner Natur nach widerstrebt und somit als das schlechthin a posteriori Gegebene angesehen werden muß. Kant hätte sich begnügen können, von ihr als dem weiter nicht auflösbaren Rest jeder phänomenalen Wirklichkeitserkenntnis auszugehen, und hätte vielleicht besser daran getan. Seine ausdrückliche Lehre aber ist, daß diese gegebenen Elemente der empiri-

schen Anschauung auf einer „Affektion" unserer Sinne beruhen und daß Dinge an sich die hervorbringende Ursache dieser Affektion sind. Damit werden die beiden Sinne zu Aufnahmsorganen für auf sie einwirkende Reize, was in der Begriffsbestimmung der Sinnlichkeit als einer „Rezeptivität" zum Ausdrucke gelangt. Immerhin besteht hier zwischen äußerem und innerem Sinn ein bemerkenswerter Unterschied. Beim inneren Sinn wissen wir, daß das „Gemüt" es ist, das sich selbst affiziert. Soweit Kants wenig durchgebildete Theorie des inneren Sinnes eine sichere Auslegung gestattet, sind es hier die Spontaneität unseres Denkens und Wollens und die emotionalen Seelenvorgänge, welche sich auf dem Umwege durch den inneren Sinn zu einer Art Selbstanschauung gestalten[78]. Es setzt das allerdings voraus, daß wir uns hier des Affizierenden auch noch auf andere, unmittelbarere Weise bewußt werden, also durch ein nicht vorstellungsmäßiges Erleben, andernfalls jede Aussage darüber unmöglich sein würde. Beim inneren Sinn ist also das Affizierende zwar vielleicht seinem Wesen nach unerkennbar, aber doch von vornherein nicht unbekannt. Anders liegt die Sache beim äußeren Sinn. Wenn hier die Frage nach der Herkunft der Empfindungen oder vielmehr der sie hervorrufenden Reize aufgeworfen wird, so kann die Antwort nur lauten, daß sie „anderswoher" stammen müssen, da wir uns hier im Gegensatz zum inneren Sinn des Affizierenden nicht unmittelbar bewußt sind. Wenn Kant dann weiterhin diesem „anderswoher" eine Affektion durch Dinge an sich unterlegt, so ist auch damit, wenn an deren Unerkennbarkeit festgehalten wird, im Grunde nicht mehr gesagt, als daß eben die Ursache der Affektion selbst unerkannt bleibt. Immerhin ist damit die Existenz von Dingen an sich, also eines unerkennbaren Etwas hinter den Erscheinungen vorausgesetzt[79]. Da eine solche Affektion durch Dinge an sich niemals ins Bewußtsein fallen kann, so muß sie eine transzendentale Affektion sein und das will, richtig (auch terminologisch richtig) verstanden, nichts anderes heißen, als daß sie eine Konstruktion der Transzendentalphilosophie ist, um sich die ursprünglich und schlechthin a posteriori gegebene Komponente der empirischen Anschauung irgendwie verständlich zu machen. Zu diesem transzendentalen Aposteriori wären auch die Besonderheiten räumlicher und zeitlicher Gestaltung zu rechnen gewesen (worüber sich Kant nicht ausspricht),

welche in den apriorischen Anschauungsformen als solchen keine Erklärung finden. Aber auch der äußere und innere Sinn sind nur eine solche Konstruktion und nicht minder auch die noch ungeformten Empfindungen, mit welchen sie auf jene Einwirkung reagieren. Empfindungen ohne jede räumliche und zeitliche Bestimmtheit tragen, vom Standpunkte des Bewußtseins gesehen, durchaus den Charakter von Fiktionen. Sie lassen sich auch nicht in Raum und Zeit lokalisieren. Sie dürfen daher keinesfalls mit den psycho-physiologischen Empfindungen (einfachsten Wahrnehmungen) gleichgesetzt werden. Die letzteren sind an die Funktion von Sinnesorganen gebunden, die selbst schon Erscheinungen sind und daher ihrerseits bereits die transzendentale Affektion voraussetzen. Die letzte Grundlage aller Erfahrung kann nicht selbst wieder durch Erfahrung gegeben sein. Jene transzendentale Konstruktion ergibt somit folgendes Bild: Ein unbekanntes X (Ding an sich) affiziert die rezeptive Seite eines ebenso unbekannten Y (Ich an sich), und dieses antwortet darauf mit den (transzendentalen) Empfindungen, die ihm aber nur nach ihrer bereits vollzogenen Formung in Raum und Zeit als empirische Anschauungen zum Bewußtsein kommen; außerdem erleidet das Ich an sich auch durch seine eigenen Tätigkeiten und Zustände eine solche Affektion und gestaltet daraus seine Selbstanschauung, die ihm in der Form einer unaufhörlichen Sukzession innerer Wahrnehmungen bewußt wird. Das Ganze ist natürlich nicht als ein zeitlicher Prozeß mit einem Früher und Später zu denken, sondern als schematische Darstellung eines zeitlosen Verhältnisses, das wir, an die Zeitform alles Vorstellens gebunden, eben nicht anders als metaphorisch auszudrücken vermögen. Daneben hat Kant gelegentlich auch eine empirische Affektion gelehrt, die aber mit der transzendentalen nicht vermengt werden darf. Sie ist ein intraphänomenaler Vorgang, der sich zwischen unserem Leibe und anderen Körpern abspielt und nicht in die Transzendentalphilosophie, sondern in die Anthropologie gehört, wo Kant auch am ausführlichsten davon handelt[80]. Zu ganz eindeutigen Bestimmungen ist übrigens Kant hier nirgends vorgedrungen, so daß gerade die Lehre von der „Affektion" zu einem Hauptangriffspunkt seiner ersten Gegner werden konnte.

Die in ihr bemerkbare Unausgeglichenheit der Gesichtspunkte tritt auch deutlich zutage, wenn die Frage nach dem

Verhältnis von Ding an sich und Erscheinung aufgeworfen wird. Der Unfaßbarkeit jeder nicht-sinnlichen Existenz entsprechend, könnte das Reich der Dinge an sich *(mundus intelligibilis)* dem Reich der Erscheinungen *(mundus phaenomenon)* nur ganz allgemein und unter Enthaltung von jeder positiven oder negativen Aussage über ihr gegenseitiges Verhältnis entgegengesetzt werden[81]. Im Zusammenhang mit der Lehre von der transzendentalen Affektion werden aber die Dinge an sich aus einem unbestimmbaren metaphysischen Hintergrunde der Erscheinungswelt überhaupt zu ihrer hervorbringenden Ursache und so mittelbar zu einem übersinnlichen Substrat jeder einzelnen Erscheinung, so daß jeder solchen auch ein Ding an sich entspricht, das in ihr „erscheint". In diesem Sinne konnte Kant geradezu das „Objekt an sich selbst" als eine (nämlich als die von uns abgekehrte) „Seite" an der Erscheinung bezeichnen[82]. Sofern wir also die Erscheinungen erkennen, erkennen wir gewissermaßen in ihnen und durch sie auch die ihnen zugrunde liegenden Dinge an sich, wenngleich nicht in ihrer wahren Gestalt, sondern nur in der Art, wie sie auf uns wirken. Das „transzendentale" (richtiger: transzendente) Objekt wird so zu einem Gegenstande mittelbarer Erkenntnis und spielt als solcher auch in der Erfahrungstheorie — nicht zum Vorteile der Deutlichkeit — eine gewisse Rolle.

Kant hat wiederholt versucht, seinen transzendentalen oder, wie er ihn später lieber genannt wissen wollte, „kritischen" Idealismus gegen verwandte Standpunkte abzugrenzen. Kant war der (nur ungenau zutreffenden) Meinung, das Wesen des „echten" Idealismus bestünde darin, die Körperwelt in bloßen Schein zu verwandeln und alle Wahrheit nur in die Ideen der reinen Vernunft zu setzen. Dieses Bild des Idealismus, das sich ihm aus Zügen von Platon, Descartes, Berkeley und Leibniz zusammensetzte, ließ ihn befürchten, es möchte infolge der Gemeinsamkeit des Namens auch auf seine Lehre etwas von einer illusionistischen Herabwürdigung der empirischen Erkenntnis überstrahlen. Der Aufklärung über diesen Punkt hat Kant nicht nur eine mehrfache „Widerlegung des Idealismus" gewidmet, sondern er hat auch, gereizt durch die ungeschickte Bemerkung eines Beurteilers, seine Lehre sei eine Art „höherer" Idealismus, deren idealistischen Charakter in der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" mehr in den Hintergrund treten lassen. Die nachgelassenen Notizen

zeigen allerdings, daß Kant späterhin — vielleicht schon unter dem Einflusse Fichtes — wieder zu einer sehr radikal idealistischen Auffassung zurückgekehrt ist[83]. Das gemeinsame Ziel der „Widerlegungen" ist der Nachweis, daß der kritische Idealismus die Realität der Körperwelt nicht aufhebt, sondern begründet. So nachdrücklich Kant hier seinen Standpunkt zu behaupten sucht, so wenig scharf und glücklich ist die Formulierung der Beweisgründe. Sie lassen sich, soweit sie das Beweisziel nicht gänzlich aus den Augen verlieren, auf zwei zurückführen: 1. Der echte Idealismus behauptet die Priorität der inneren vor der äußeren Erfahrung, die Transzendentalphilosophie hingegen ihre erkenntnistheoretische Parität: die äußeren Erscheinungen sind nicht minder unmittelbar gegeben wie die inneren und brauchen daher so wenig erschlossen zu werden wie diese. 2. Die Kritik anerkennt Dinge an sich, welche den äußeren Erscheinungen zugrunde liegen, und unterscheidet sie dadurch von bloßem Schein. Beides ist richtig, trifft aber nicht den Kernpunkt des Unterschiedes. Das erste beweist zu wenig, insofern auch nach Kant die äußeren Erscheinungen dem inneren Sinn zugeordnet sind und erst durch Denkprozesse von ihm losgelöst werden müssen; das zweite beweist zu viel, insofern Dinge an sich ganz außerhalb unseres Erfahrungskreises liegen, während es sich hier doch um die empirische Körperwelt handelt Dasjenige, was Kant eigentlich meint, aber vergebens klar auszudrücken sich bemüht, ist, daß nach dem bisherigen Idealismus der Raum unserer Erfahrung ein bloß imaginärer Raum ist und daher die in ihm vorgestellten Körper auch eine bloß imaginäre Ausgedehntheit besitzen, während nach ihm kein Unterschied zwischen Vorstellungsraum und realem Raum besteht, daher die „Vorstellungen" äußerer Dinge auch selbst real ausgedehnt sind und mit den physischen Körpern zusammenfallen. Die Idealität des Raumes gestattet so, gewissen „Vorstellungen" reale Körperhaftigkeit zuzuschreiben, während die Voraussetzung seiner transzendenten Realität dies verbietet und die „Körper" unserer Erfahrung zu „bloßen" Vorstellungen verflüchtigt. Kants Lehre ist so durch die Idealisierung auch der Ausdehnung in der Tat idealistischer als die aller seiner Vorgänger. Dafür ist sie aber nicht ein subjektiver, sondern ein objektiver Idealismus, insofern sie die äußeren Erscheinungen aus der raumlosen Enge seelischer Innerlichkeit befreit

und dem empirischen Ich als selbständige Realität gegenüberstellt. Das empirische Ich, das selbst nur Erscheinung ist, wäre eben gar nicht geeignet, als „Träger" der Raumwelt zu dienen, wie dies der subjektive Idealismus behauptet. Die letzte Charakteristik des Kantischen Idealismus läßt sich auch so aussprechen, daß Kant den Gegensatz des Physischen und Psychischen in das Bewußtsein verlegt, innerhalb seiner aber strenge aufrecht erhält. Dadurch erhält er die Möglichkeit, eine Realität ohne Transzendenz zu begründen: was vom Standpunkte der Transzendentalphilosophie „ideal" heißen muß, kann für den empirischen Menschen, der selbst nur ein Glied der Erscheinungswelt ist, objektive Wirklichkeit bedeuten. Das Ich und seine Umwelt sind beide gleich real und gleich ideal: jenes vom Standpunkte des empirischen Bewußtseins, dieses vom Standpunkte der Transzendentalphilosophie. Der kritische Idealismus macht es so auch begreiflich, daß jeder seine Umwelt als real und von sich verschieden erlebt und an diese ihre Wirklichkeit unentwegt glaubt, ohne sich durch den philosophischen Phänomenalismus, mögen seine Beweise noch so unwiderleglich sein, darin stören zu lassen. Sie ist eben für ihn real, und wenn man ihre Phänomenalität behauptet, muß man sie für seine eigene Existenz mitbehaupten. Für die immanente Realitätsbewertung von seiten des empirischen Ichs ändert sich damit die Sachlage nicht.

V. DIE THEORIE DER ERFAHRUNG

1. DIE ERFAHRUNG ALS PROBLEM

Das Problem der Erfahrung entspringt aus dem transzendentalen Idealismus. Ihm zufolge haben wir es immer und überall nur mit Erscheinungen zu tun; diese Erscheinungswelt im Raume steht aber dem erkennenden Geiste in der Form empirischer Anschauungen doch wieder als reale Gegebenheit gegenüber, die sich weiterhin auch in hohem Maße einer theoretischen und praktischen Beherrschung fähig erweist. Der empirische Realismus beschreibt damit nur eine Tatsache des Bewußtseins. Diese Tatsache ist aber keineswegs selbstverständlich. Denn eben dieselben Erfahrungsbestandteile, welche sich gleichsam vor unseren Augen zu einem festgefügten, auch wissenschaftlicher Erkenntnis zugäng-

lichen Weltbild zusammenschließen, sind doch immer auch dem inneren Sinn und seiner Anschauungsform zugeordnet und insofern durchwegs als Inhalte eines empirischen Individualbewußtseins gegeben: als „Vorstellungen" sind auch die äußeren Erscheinungen zunächst und unmittelbar stets „meine" Vorstellungen, und nur als solche werden sie mir überhaupt bewußt. Auch das, was wir „Natur" nennen, setzt sich seiner inhaltlichen Bestimmtheit nach ursprünglich aus solchen Einzelerfahrungen und ihrer Ergänzung durch Erinnerungs- und Phantasievorstellungen zusammen. Die Gegenstände der Physik, so könnte man das auch ausdrücken, sind immer zugleich auch Gegenstände der Psychologie. Die Bausteine der objektiven Welt sind somit keine anderen als die, welche auch die subjektive Welt des individuellen Bewußtseins ausmachen. Aber ihr Zusammenhang im subjektiven Bewußtsein ist doch ein ganz anderer als dort. Entsprechend der Form des inneren Sinnes werden sie uns immer nacheinander bewußt, sie sind stets sukzessiv gegeben und zwar in einer Reihung, welche dem Ablauf der objektiven Naturvorgänge keineswegs immer entspricht. Die Selbstbeobachtung zeigt uns einen vom Standpunkt objektiver Naturerkenntnis ganz regellosen Ablauf fragmentarischer Wahrnehmungen, stets vermischt mit flüchtigen Bildern der Erinnerung und Einbildungskraft und unterbrochen von Gedanken und emotionalen Elementen. In der Erfahrung, sagt Kant, kommen die Wahrnehmungen nur „zufälligerweise" aneinander und die subjektive Folge der Apprehensionen deckt sich keineswegs mit der objektiven Folge der Erscheinungen[84]. Und doch sind es dieselben Erscheinungen, die einmal als Gegenstände und Bewegungen im Raum ein selbständiges Dasein zu führen scheinen, während sie doch zugleich der inneren Erfahrung eines individuellen Bewußtseins angehören und bloß durch psychologische Gesetze in ihrer Abfolge bestimmt sind. Wenn daher bei Kant von „Erfahrung" die Rede ist, so ist wohl zu unterscheiden zwischen der unmittelbaren Erfahrung des subjektiven Bewußtseins und dem objektiven Erfahrungszusammenhang der Erscheinungen, wie er den Gegenstand der Erfahrungswissenschaft bildet.

Aus der Inkongruenz von subjektiver und objektiver Erfahrung bei Identität ihres beiderseitigen Inhaltes entspringt nun das Problem der Erfahrung: wie ist Objektivität der Erfahrung vereinbar mit der subjek-

tiven Zuordnung und Reihung aller Erfahrungsbestandteile? Die dogmatischen Systeme konnten sich in diesem Punkte auf die unabhängig von jedem Bewußtsein feststehende Ordnung der Dinge im Metaphysischen berufen. Hier war die Übereinstimmung unserer Vorstellungen mit unabhängigen Gegenständen das Kriterium der Objektivität — so wenig es auch aus naheliegenden Gründen gelingen wollte, diese Übereinstimmung sicherzustellen. Für den transzendentalen Idealismus ist dieser Weg jedenfalls nicht gangbar. Mag zwischen Erscheinungen und Dingen an sich auch irgendeine feste Beziehung bestehen, so bleibt sie doch für uns, die wir es immer nur mit Erscheinungen zu tun haben, außerhalb unseres Gesichtskreises und kann daher auch zur Lösung des Erfahrungsproblems nicht herangezogen werden. Wir sind darum in diesem Punkte ganz auf uns selbst und die immanenten Gesetze unseres Bewußtseins angewiesen, „weil wir außer unserer Erkenntnis doch nichts haben, welches wir dieser Erkenntnis als korrespondierend gegenübersetzen könnten[85]". Was ersetzt nun dem kritischen Idealisten jene transzendente Gegenstandsbeziehung? Kant bezeichnet daher in dem denkwürdigen Briefe an M. Herz vom 21. II. 1772, der uns den besten Einblick in das Werden seiner kritischen Gedanken gewährt, als „den Schlüssel zu dem ganzen Geheimnisse der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphysik" die Frage: „Auf welchem Grunde beruhet die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?" Wie erklärt sich, anders ausgedrückt, jener Charakter der Objektivität, eine Gegenstandsbeziehung also ohne Gegenstand, welcher Erfahrung im objektiven Sinne von subjektiver Erfahrung scheidet?

Die Beantwortung dieser Frage ist das Thema des ersten Teiles der transzendentalen Logik, nämlich der „Transzendentalen Analytik". Hatte es die „Ästhetik" mit der sinnlichen Erfahrung zu tun, so handelt die „Analytik" von den erkenntnistheoretischen Bedingungen und Voraussetzungen der Erfahrungsurteile und jenes Systems von Erfahrungsurteilen, das empirische Erkenntnis oder Erfahrungswissenschaft heißt. Sie unterscheidet sich von der formalen Logik, welche nur die Formen des richtigen Denkens untersucht ohne Rücksicht auf ihre Funktionen im realen Erkenntnisprozeß und von der Kant meinte, sie habe seit Aristoteles keinen Schritt nach rückwärts tun müssen, habe

aber auch keinen weiteren Fortschritt zu erwarten. Die Frage, die hier beantwortet werden soll, lautet also in aller Kürze: Wie ist Erfahrung (als empirische Erkenntnis) möglich? Es ist das Problem der synthetischen Urteile a posteriori, das sich hier zum Worte meldet, sobald man sich die letzten Folgerungen aus dem transzendentalen Idealismus zu Bewußtsein bringt. Erst von seiner Lösung kann auch die Frage nach der Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori der reinen Naturwissenschaft ihre Beantwortung erwarten. Es ist im Grunde nur die kritische Wendung der uralten Rätselfrage nach der Entstehung des Kosmos aus dem Chaos, welche seit jeher den Menschengeist bewegt hat. Kant als Physiker hatte gezeigt, wie sich aus einem Chaos wirbelnder Gase der Kosmos des gestirnten Himmels entwickelt; Kant als Transzendentalphilosoph soll nun zeigen, wie aus einem Chaos durcheinander wirbelnder Vorstellungen der Kosmos unseres geordneten Weltbildes und wissenschaftlicher Naturerkenntnis sich gestaltet.

2. WAHRNEHMUNGSURTEIL UND ERFAHRUNGSURTEIL

Das Erste wird eine Analyse oder „Zergliederung" der empirischen Erkenntnis sein, um sich darüber klar zu werden, „was in ihr liegt", während die Untersuchung ihrer Entstehung der empirischen Psychologie überlassen bleibt. Allem Empirischen nun liegt sinnliche Wahrnehmung zugrunde. Wird das subjektive Bewußtsein einer solchen zu einem Satze geformt, so entsteht das „Wahrnehmungsurteil". Dieses ist gar kein eigentliches „Urteil", denn in ihm wird nichts beurteilt, sondern es wird nur ausgesagt, was dem Aussagenden selbst im Augenblicke der Wahrnehmung widerfahren ist. Alle Aussagen dieser Art müßten eigentlich mit dem Wörtchen „ich" eingeleitet werden: „ich sehe rot", „ich empfinde warm", „ich fühle Schmerz". Da das Subjekt hier nur seinen eigenen momentanen Zustand kundgibt, ist die Gültigkeit solcher Wahrnehmungsurteile auch nur auf das Subjekt und seinen augenblicklichen Zustand eingeschränkt. „Ich verlange gar nicht, daß ich es jederzeit oder jeder Andere es ebenso wie ich finden solle[86]". Es gibt aber auch empirische, d. i. auf Sinneswahrnehmung sich gründende Urteile, die mehr sagen wollen, indem sie beanspruchen, einen objektiven Sachverhalt auszudrücken. Solche Urteile nennt Kant „Erfahrungsurteile". Zu ihnen gehören alle Sätze der Naturwissenschaft,

z. B. der Satz: „Die Luft ist elastisch." Das Erfahrungsurteil ist eine Aussage, welche nicht bloß ein (relativ) zufälliges Neben- und Nacheinander der Empfindungsdaten in der momentanen Bewußtseinslage eines bestimmten Subjekts ausdrücken will, sondern eine notwendige Zusammengehörigkeit der Erscheinungen untereinander unabhängig von jedem empirischen Bewußtsein. Hier wird wirklich etwas „beurteilt", nämlich eben diese objektive Zusammengehörigkeit. In dieser Unabhängigkeit vom inneren Zustande des Urteilenden besteht der eigentümliche Charakter der Objektivität dieser Urteile, welcher für den Urteilenden den Charakter der Notwendigkeit annimmt. In einem solchen Falle sagen wir, die betreffenden Vorstellungen seien im „Gegenstande" selbst verbunden und erwarten daher, daß sie für alle in gleicher Weise verbunden gelten, „denn wenn ein Urteil mit einem Gegenstande übereinstimmt, so müssen alle Urteile über denselben Gegenstand auch untereinander übereinstimmen." Die Erfahrungsurteile beanspruchen also gleich den apriorischen Urteilen, notwendig und allgemein zu gelten.

Worauf gründet sich dieser Anspruch? Erfahrungsurteile sind ja empirische Urteile und die Erfahrung kann uns immer nur lehren, „was da sei, und wie es sei, niemals aber, daß es notwendiger Weise so und nicht anders sein müsse[87]". Auch jene „Übereinstimmung mit dem Gegenstande" will in dieser Hinsicht nichts bedeuten, denn sie ist gar keine wirkliche Übereinstimmung mit einem Gegenstande außerhalb unseres Bewußtseins (die völlig unkontrollierbar bleiben müßte), sondern nur eine konventionelle Formel, welche in Anpassung an unsere Denkgewohnheiten eine rein immanente Qualität dieser Urteile zu anschaulichem Ausdruck bringen will[88]. Es kann also offenbar nur die Mitwirkung eines nicht-empirischen, also eines rationalen Faktors sein, welcher empirischen Urteilen eine solche erkenntnistheoretische Dignität verschafft. Das wird sofort deutlich, wenn wir betrachten, wodurch Wahrnehmungsurteile (und alle Erfahrungsurteile sind zuerst bloße Wahrnehmungsurteile) zu Erfahrungsurteilen werden. Wenn ich eine gelegentliche Beobachtung, z. B. daß ein Stein, sobald er von der Sonne beschienen wird, sich erwärmt, in Worte kleide, so habe ich zunächst ein bloßes Wahrnehmungsurteil. Sage ich aber: „die Sonne erwärmt den Stein", so behaupte ich ein ursächliches Verhältnis zwischen den beiden beobach-

teten Erscheinungen, von dem ich voraussetze, daß es diese notwendig verknüpft. Dann folgt die Erwärmung des Steines ja nicht mehr bloß in meiner subjektiven Wahrnehmung auf seine Bestrahlung durch die Sonne, sondern sie folgt aus ihr, daher ich annehmen darf, daß dieser Vorgang sich auch für jeden anderen Beobachter unter gleichen Verhältnissen ebenso darstellen werde. Aus dem bloßen *post hoc* ist ein *propter hoc* geworden und damit hat sich meine ursprünglich rein subjektive Aussage zu einem Erfahrungsurteil erweitert, das einen objektiven Sachverhalt zum Ausdruck bringt. Was diese erkenntnistheoretische Werterhöhung bewirkt hat, war das Hinzukommen eines begrifflichen Momentes, in dem gewählten Beispiele des Begriffes der Kausalität. Dadurch also, daß eine Folge von Erscheinungen unter einem Begriffe stehend gedacht wird, wird sie der Zufälligkeit und Wandelbarkeit ihres Zusammengeratens in einem individuellen Bewußtsein entrückt und aus dessen mannigfachen assoziativen Verschlingungen als objektiv-real herausgehoben. Erst damit werden Erscheinungen für das empirische Subjekt zu relativen Dingen an sich. Diese allgemeinsten, in den verschiedensten Urteilen immer typisch wiederkehrenden Begriffe nennt Kant Kategorien. Sie sind keine Begriffe von Gegenständen, denn in ihnen wird an und für sich nichts vorgestellt und daher, wenn sie für sich allein gedacht werden, auch nichts erkannt. Erst in ihrer Anwendung auf gegebene Erscheinungen gewinnen sie Bedeutung. Wenn Anschauungen ohne Begriffe „blind" sind, d. h. nur eine unverstandene Erfahrung geben, so sind Begriffe („Gedanken") ohne Anschauung „leer[89]". Die Kategorien sind daher nicht Begriffe von etwas, sondern Begriffsformen, die jederzeit einer Anschauung bedürfen, auf die sie sich beziehen können. Sie sind somit nichts anderes als bestimmte Verknüpfungsarten von Vorstellungen in einem Urteile: dadurch, daß eine Urteilssynthese ihnen gemäß vollzogen wird, gewinnen sie selbst reale Bedeutung, verleihen ihr aber auch zugleich die Würde logisch-rationaler Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit. In der sinnlichen Erfahrung ist, wie schon Hume unwiderleglich gezeigt hatte, von ihnen noch nichts zu entdecken, daher sie auch im Wahrnehmungsurteil noch nicht vorkommen. Aber während der strenge Empirist Hume ihnen eben deshalb jede nachweisbare Geltung absprach, obwohl er ihre Unentbehrlichkeit im praktischen Gebrauche anerkannte, behauptet Kant eben dieser Unent-

behrlichkeit wegen ihren außer-empirischen Ursprung. Sie gehören nach ihm nicht der „Sinnlichkeit", sondern dem „Verstande", als dem „Vermögen zu urteilen" an: sie sind „reine Verstandesbegriffe". Sie sind die formalen Bedingungen des denkenden Erkennens, so wie Raum und Zeit die formalen Bedingungen der Anschauung sind. Sie bieten die logischen Formen dar, um Erscheinungen zu verknüpfen, wie Raum und Zeit die sinnlichen Formen für die Verbindung des Mannigfaltigen der Empfindung zu Erscheinungen. Zugleich zeigt sich aber schon hier, daß die dualistische Spaltung unseres Erkenntnisvermögens bei Kant nur die methodische Bedeutung besitzt, eine reinliche Analyse der Erkenntnis zu ermöglichen. Denn gerade nur aus dem innigsten Zusammenwirken von Sinnlichkeit und Verstand, aus der gegenseitigen Durchdringung des sensuellen und intellektuellen Faktors geht überhaupt erst Erkenntnis hervor, während beide in ihrer Isolierung nichts bedeuten.

3. DAS SYSTEM DER KATEGORIEN

Die Synthese von Vorstellungen in einem empirischen Urteile hat dann, aber auch nur dann objektive Geltung, wenn sie unter einer Kategorie vollzogen wird. Daraus ergeben sich für die Transzendentalphilosophie zwei Aufgaben. Die erste ist, die Art und Zahl dieser Stammbegriffe des Verstandes festzustellen, ohne welche zu übersehen oder überflüssige zu konstruieren: also eine Art Inventaraufnahme unseres apriorischen Verstandesbesitzes, welche durch die Aufstellung der berühmten Kantischen Kategorientafel geleistet wird. Erst dann kann an die zweite Aufgabe herangetreten werden, die Möglichkeit und Berechtigung der Anwendung dieser Kategorien auf die gegebenen Erscheinungen zu untersuchen und damit die objektive Geltung des Kategoriensystems selbst darzutun, was Sache einer transzendentalen Deduktion der Kategorien sein wird. Die erste Aufgabe bedarf eines „Leitfadens zur Entdeckung aller reiner Verstandesbegriffe". Kant tadelt in dieser Hinsicht Aristoteles, daß er in der Aufstellung seiner zehn Arten der Aussage über das Seiende, welche schon bei ihm den Namen „Kategorien" führen, ganz systemlos vorgegangen sei. Nun ist die Kategorie ihrer logischen Seite nach ja nichts anderes als eine bestimmte Form der Synthesis in einem Urteile. Es wird daher eben soviele Kategorien geben, als es verschiedene Formen solcher Synthe-

sen oder Arten von Urteilen gibt. Kant schließt sich hierin der Hauptsache nach der formalen Logik seiner Zeit an, indem er die bekannten Urteilsarten unter vier Titeln: Quantität, Qualität, Relation und Modalität aufzählt[90]. Es ergibt sich so folgende Tafel der Urteile:

I. Nach der Quantität (d. i. nach dem Verhältnis von Subjekt und Prädikat ihrem Umfange nach): allgemeine, besondere, einzelne.

II. Nach der Qualität (d. i. des Urteilsprädikats): bejahende, verneinende, unendliche (z.B. „die Seele ist nicht sterblich", womit gesagt sein soll, daß sie alles andere sein kann, nur nicht sterblich).

III. Nach der Relation (zwischen Subjekt und Prädikat): kategorische, hypothetische, disjunktive.

IV. Nach der Modalität (d. i. nach dem Gewißheitsgrad): problematische, assertorische, apodiktische.

Dieser Urteilstafel entspricht nun genau die Tafel der Kategorien:

I. Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit.
II. Qualität: Realität, Negation, Limitation.
III. Relation: Substanz und Akzidenz, Ursache und Wirkung, Gemeinschaft oder Wechselwirkung.
IV. Modalität: Möglichkeit-Unmöglichkeit, Dasein-Nichtsein, Notwendigkeit-Zufälligkeit.

Kant hat sich insbesondere auf die Entdeckung seines vierteiligen Schemas viel zugute getan, das in allen seinen Untersuchungen wiederkehrt. Er glaubte, daß damit sowohl der Vollständigkeit wie der Deutlichkeit aufs beste gedient sei. Schon in der Urteilstafel tritt seine merkwürdige Vorliebe für Symmetrie, Architektonik und Systemgliederung auffallend genug zutage. Nicht nur daß die modalen Urteile gewissermaßen aus der Einteilung überhaupt herausfallen, weil sie nicht das Verhältnis von Subjekt und Prädikat im Urteil betreffen, sondern dasjenige des Urteils zum urteilenden Subjekt, hat er auch seiner dreigliedrigen Unterteilung zuliebe die „limitierenden" Urteile erfunden. Dieselbe Gewaltsamkeit zeigt auch die Kategorientafel, in Hinsicht der Schopenhauer meinte, sie bestehe mit Ausnahme der Kausalität aus „elf blinden Fenstern". In der Tat sind die Kategorien der Relation bei weitem die wichtigsten und Kant hat aus ihnen auch alle seine Beispiele gewählt. Andererseits möchte man wieder gewisse Denkformen,

wie z. B. das „Werden", vermissen, das seine systematische Stelle zwischen „Sein" und „Nichtsein" hätte erhalten können. Keinesfalls wird man die Kantische Aufzählung der Kategorien für endgültig und vollkommen halten wollen. Die Kategorien unseres Denkens stehen nicht ein für allemal fest, sondern sind zweifellos einer Entwicklung unterworfen. Es erhellt dies schon daraus, daß ja auch die Erfahrungsurteile einer Zeit nicht ein Urteilssystem vollendeter Erkenntnis darstellen, sondern immer nur vorläufigen Charakter tragen. Diese Bildsamkeit und Entwicklungsfähigkeit unseres logischen Kategoriensystems tut aber dem prinzipiellen Grundgedanken keinen Eintrag, daß eben jederzeit gewisse Denkformen zur Verarbeitung des sinnlichen Materiales unentbehrlich sein werden, so daß die Herausarbeitung der „echten", d. i. der wahrhaft „konstitutiven" Kategorien zu aller Zeit ein, wenn auch immer nur annähernd erreichbares Ziel erkenntnistheoretischer Forschung bleiben wird[91].

Kant nennt es eine „artige Betrachtung", daß immer die dritte Kategorie aus einer Verbindung der ersten und zweiten folge. So ist „Allheit" nichts anderes als die Vielheit als Einheit betrachtet, „Limitation" eine Realität mit Negation verbunden, „Wechselwirkung" eine wechselseitige Kausalität der Substanzen, „Notwendigkeit" eine Existenz, die sich durch ihre bloße Möglichkeit schon verwirklicht. Immerhin meinte er, daß doch auch diese Verbindung einen „besonderen Aktus des Verstandes" erfordere, daher auch die dritte Kategorie Anspruch auf Selbständigkeit besitze. Kant erwartete von dieser Betrachtung, daß sie „vielleicht erhebliche Folgen in Ansehung der wissenschaftlichen Form aller Vernunfterkenntnisse" haben könnte. In der Tat kann sie in Verbindung mit der Kantischen Trichotomie als die Wurzel sowohl der antithetischen Methode Fichtes als auch der dialektischen Methode Hegels gelten.

4. DER TRANSZENDENTALPHILOSOPHIE HÖCHSTER PUNKT

Die Anwendbarkeit der Kategorien auf Gegenstände der Sinne ist ein Erkenntnispostulat. Ohne sie würde nur ein „Gewühl von Erscheinungen" unsere Seele erfüllen und unsere Erfahrung nur eine „Rhapsodie von Wahrnehmungen" sein, wie sie eben die Zufälligkeit individuellen Erlebens zusammenfügte. Erst die kategoriale Urteilssynthese schafft „empirische Erkenntnis", indem sie das zufällig Zusammengeratene als objektiv zusammengehörig begreift und damit einen der

individuellen Subjektivität entrückten Zusammenhang der Erscheinungen zu eindeutigem Ausdruck bringt. Diese Anwendbarkeit der Kategorien auf das Gegebene ist eine Tatsache und ein Problem zugleich. Eine Tatsache: denn die Erscheinungen fügen sich tatsächlich den „Gedankenformen" unseres Verstandes ein und schließen sich damit zu dem objektiven Weltbild empirischer Wissenschaft zusammen, das seinen Wahrheitswert in zutreffenden Voraussagen des Künftigen immer wieder bewährt. Ein Problem: denn dieses Zusammenstimmen des sensuellen und intellektuellen Faktors hat auf den ersten Blick etwas Wunderbares an sich. Würden unsere Denkbegriffe der Erfahrung entspringen, so könnte es allenfalls selbstverständlich erscheinen, daß sich die Erfahrung ihnen gemäß erweisen müsse. Humes Kritik schließt diese Möglichkeit aus. Kategorien empirischen Ursprungs würden auch nicht jenen Charakter der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit besitzen, der sie auszeichnet und von ihnen auf die empirischen Urteile überstrahlt. Sie würden also das gar nicht leisten können, was man von ihnen erwartet. Die Kategorien sind daher a priori in demselben Sinne, wie Raum und Zeit a priori sind: ihre Geltung ist von Erfahrung unabhängig. Aber nun sollen sie doch für alle Erfahrung gelten? Daß die Gesetze des Raumes und der Zeit auf die Erscheinungen Anwendung finden, erklärt sich ohne weiteres daraus, daß eben Erscheinungen gar nicht möglich wären ohne raum-zeitliche Formung der Empfindungen. Dem urteilenden Geiste steht aber die Erscheinungswelt bereits als ein Gegebenes, als empirische Wirklichkeit gegenüber. Wie ist es da zu verstehen, daß seine reinen Verstandesbegriffe a priori auf die Erscheinungen, welche a posteriori sind, mit Erfolg übertragen werden können? „Daher zeigt sich hier — sagt Kant — eine Schwierigkeit, die wir im Felde der Sinnlichkeit nicht antrafen, wie nämlich subjektive Bedingungen des Denkens sollten objektive Gültigkeit haben[92]."

Schon aus der Analyse des Erfahrungsurteils geht hervor, daß die Kategorien gewissermaßen ein doppeltes Gesicht aufweisen: sie sind logische Urteilsformen, reine Verstandesbegriffe und insofern ein subjektiver Besitz unseres Geistes. Die Urteile, welche ihnen gemäß vollzogen werden, behaupten aber zugleich einen dementsprechenden Zusammenhang der Erscheinungen untereinander, der unabhängig von seiner sub-

jektiven Beurteilung als objektiv bestehend vorausgesetzt wird. Die Funktion der Kategorien ist also eine logische (im Urteil) und eine reale (innerhalb der empirischen Wirklichkeit) zugleich. Diese ihre reale Bedeutung kann nicht durch die logische Urteilsfunktion erst geschaffen werden; sie wird vielmehr von ihr als objektiv zu Recht bestehend anerkannt und durch sie nur begrifflich festgelegt. Die Kategorien sind also keine Glasstürze, welche wir über die gegebenen Wahrnehmungsdaten überstülpen, um dann die so eingefangenen in ein bereitstehendes Urteilsschema einzuschachteln. Das würde nicht eine Erkenntnis, sondern eine Vergewaltigung des Empirischen mit Hilfe des Rationalen ergeben. Soll daher das Erfahrungsurteil in der Tat objektive Verhältnisse in notwendiger und allgemeingültiger Weise zum Ausdruck bringen, so muß schon die sinnliche Erfahrung selbst so beschaffen sein, daß sie Anlaß und Berechtigung gibt, sie in die kategorialen Formen zu fassen. Sie muß außerdem einen Hinweis darauf enthalten, in einem vorliegenden Einzelfall gerade diese bestimmte und keine andere Urteilsform auf sie anzuwenden. Es ist ja auch ohne weiteres klar, daß wir gar nicht imstande wären, jede beliebige Kategorie auf jeden beliebigen Erscheinungskomplex zu übertragen. So würde die Kategorie der „Substanz" im buchstäblichen Sinne „gegenstandslos" bleiben, wenn nicht die äußere Erscheinung selbst etwas „Stehendes oder Bleibendes" hätte, welches den Begriff eines den wandelbaren Bestimmungen zugrunde liegenden Substratums forderte. Ebensowenig würde sich jemals die Denkform der „Kausalität" mit Inhalt erfüllen können, wenn nicht die Erfahrung uns immer wieder eine Regelmäßigkeit in der Folge der Ereignisse vor Augen führte. Wenn in jenem Kantischen Beispiele auf die Sonnenbestrahlung bald eine Erwärmung und bald wieder eine Abkühlung des Steines erfolgen würde, so hätten wir weder Anlaß noch Berechtigung, ein Kausalverhältnis zwischen beiden in Form eines Erfahrungsurteiles auszusprechen. Da aber eine gesetzliche Ordnung des Erscheinungsablaufes für uns von wesentlichem theoretischen und auch praktischen Interesse ist, finden wir unseren Verstand „jederzeit beschäftigt, die Erscheinungen in der Absicht durchzuspähen, um an ihnen irgendeine Regel aufzufinden", welche es gestattet, sie seinen Begriffsformen zu unterwerfen[93]. Die Beobachtung einer Regelmäßigkeit im Naturlauf ist die Voraussetzung einer Anwendung der Kategorie der Kausalität;

durch sie wird dann allerdings diese Regel erst als „notwendig" vorgestellt und eben dadurch zum „Gesetz". So sehen wir uns in Hinsicht der Möglichkeit kategorialer Synthesen in allen Fällen auf die Beschaffenheit der sinnlichen Erfahrung zurückgewiesen. Ihre Grundlage ist überall empirisch; nur die Begriffe sind es nicht, durch welche wir das Tatsächliche als notwendig begreifen und es damit aus der Sphäre der Subjektivität in die Region objektiver Erkenntnis erheben. Was dort, nämlich in der sinnlichen Erfahrung, in schwankender Erscheinung schwebt, befestigt unser Verstand mit dauernden Gedanken. Oder kurz: die kategoriale Synthese im Erfahrungsurteil bedeutet nur die begriffliche Festlegung beobachtbarer Verhältnisse. Hume hatte die Ordnung unseres Weltbildes auf psychologische Prozesse zurückgeführt, welche sich an gewisse Tatsachenfolgen zwangsweise anschließen. Kant entrückt den instinktiven „Glauben" Humes seiner Unbestimmtheit, indem er ihn durch die logische Funktion der Kategorien gleichsam sanktionieren läßt. Die Voraussetzung einer bestimmten Tatsachenbeschaffenheit ist beiden gemeinsam. Ohne sie wäre jener Glaube ebenso unmöglich wie die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit des Erfahrungsurteils.

Ein gewisses Entgegenkommen der sinnlichen Erfahrung in Hinsicht der Bedürfnisse unseres Denkens ist somit die Bedingung empirischer Erkenntnis. Diese Bedingung ist tatsächlich in hohem Maße erfüllt. Die empirische Wissenschaft besteht durchwegs aus „Erfahrungsurteilen" und bewährt ihren Wahrheitswert immer wieder in späteren Erfahrungen. Der Positivist Hume ist bei dieser Tatsache stehen geblieben, für die Transzendentalphilosophie wird sie erst recht zum schwierigsten Problem. „Denn es könnten wohl allenfalls — meint Kant — Erscheinungen so beschaffen sein, daß der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäß fände" und alles so in Verwirrung liegen, daß wir gar keine Gelegenheit fänden, unsere Verstandesformen in Anwendung zu bringen, so daß diese „ganz leer und nichtig und ohne Bedeutung" bleiben müßten[94]. Glücklicherweise ist es nun nicht so. Kant nennt die tatsächliche Einstimmung der Erscheinungen zu den Verstandesgesetzen, welche ihm „befremdlich" dünkt, ihre Affinität in bezug auf den Verstand — ein bildlicher Ausdruck für eine Art chemischer Wahlverwandtschaft zwischen dem Sensuellen und Intellek-

tuellen. Die Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung (als empirischer Erkenntnis) beantwortet sich nun durch den Hinweis auf diese Affinität des gegebenen Mannigfaltigen der Sinne in bezug auf seine rationale Formung. Wie ist aber diese Affinität selbst möglich? Kants Problem lautet: „Ich frage also, wie macht ihr euch die durchgängige Affinität der Erscheinungen (dadurch sie unter beständigen Gesetzen stehen und darunter gehören müssen) begreiflich?" Oder wie es an anderer Stelle heißt: „Woher kommt den Gegenständen der Sinne der Zusammenhang und die Regelmäßigkeit ihres Beieinanderseins, daß es dem Verstande möglich ist, sie unter allgemeine Gesetze zu fassen und die Einheit derselben nach Prinzipien aufzufinden?" Es ist nur eine andere Wendung derselben Fragestellung, wenn Kant sie so formuliert: „Wie ist Natur selbst möglich?" Unter Natur in „materieller" Bedeutung verstehen wir den Inbegriff aller sinnlichen Erscheinungen; deren Möglichkeit hat die transzendentale Ästhetik dargetan. Unter Natur in „formeller" Bedeutung verstehen wir aber den Inbegriff jener Gesetzmäßigkeiten, welche auf unseren kategorialen Denkformen in ihrer Anwendung auf die sinnlichen Erscheinungen beruhen und eine bestimmte Beschaffenheit der primären Erfahrung voraussetzen. Die Frage, welche jetzt in Verhandlung steht, lautet also: Wie ist Natur in formeller Hinsicht möglich? Diese Frage — im Grunde nur die kritische Wendung der uralten Rätselfrage nach dem Zusammenstimmen von Denken und Sein — nennt Kant den „höchsten Punkt, den transzendentale Philosophie nur immer berühren mag und zu welchem sie auch, als ihrer Grenze und Vollendung, geführt werden muß". Sie bedeutet aber auch zugleich die größte Tiefe, welche Kants Denken uns erschlossen hat. Rationalismus und Empirismus hatten diese Frage in metaphysischem Dunkel gelassen: jener, indem er einen geheimnisvollen Zusammenhang von Denken und Sein im Weltgrunde voraussetzte; dieser, indem er es der „Weisheit der Natur" (Hume) überließ, uns hier zu leiten. Nur auf dem Boden des kritischen Idealismus ist sie überhaupt einer Beantwortung fähig[95].

5. DIE DEDUKTION DER KATEGORIEN

Es gibt nur zwei Möglichkeiten, um sich die eigentümliche Affinität der sinnlichen Erscheinungen zu den Bedingungen unseres Denkens begreiflich zu machen: entweder läßt man

die Formen und Gesetze unseres Verstandes aus der Erfahrung entspringen oder man entschließt sich zu der scheinbar paradoxen Ansicht, daß der Verstand seine Formen und Gesetze der primären Erfahrung aufprägt. Im ersten Fall richten sich die Verstandesbegriffe nach den Gegenständen, im zweiten die Gegenstände nach unseren Begriffen. Dort gäbe es vor aller Erkenntnis eine Natur, der wir die allgemeinsten Gesetze ihres Wirkens abzulauschen hätten; im zweiten Fall sind es die Gesetze unseres Verstandes, welche aus sinnlichen Elementen erst eine „Natur" gestalten. Eine dritte Möglichkeit, nämlich daß der göttliche Urheber aller Dinge Verstand und Natur so präformiert hätte, daß sie von selbst zusammenstimmten, lehnt Kant als eine willkürliche metaphysische Hypothese von vornherein ab. Die erste Ansicht scheidet aus bereits angeführten Gründen aus: denn nicht nur daß die Empiristen selbst zugeben mußten, daß die von Kant „Kategorien" genannten Begriffe in der Erfahrung nicht aufzufinden sind, würde diese Auffassung die Kategorien ihres spezifischen Charakters der Notwendigkeit entkleiden. Es bleibt also nur die zweite Möglichkeit: „*der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor*". Dieser Satz ist natürlich nicht so zu verstehen, als würde unser bewußtes Denken nach Belieben mit den Erscheinungen schalten und walten können. Es ist ja selbst an unabänderliche Gesetze gebunden und findet die phänomenale Wirklichkeit als schon Gegebenes vor. Was Kant meint, ist, daß uns die Tatsache der Affinität zu der Annahme zwingt, daß im Ablauf der sinnlichen Vorstellungen schon vor ihrer Beurteilung durch den Verstand, wenn auch noch unerkannt, *dieselbe* Gesetzmäßigkeit herrsche, welche uns auch in unserem Denken zu Bewußtsein kommt. Daß also jene unseren Denkbedürfnissen entgegenkommende Anordnung der Erfahrungsbestandteile keine zufällige, sondern eine notwendige ist, und zwar notwendig auf Grund ebenderselben Gesetze, welche auch in unserer bewußten Logik walten. Der „Verstand" als Gesetzgeber der Natur bedeutet somit nicht unser subjektiv-psychologisches Denkvermögen, sondern eben jenen Inbegriff von Gesetzmäßigkeiten, der nur nach dem uns unmittelbar bekannten logischen Wirkungsbereich dieser Gesetze benannt wird, aber auf eine tiefere gemeinsame Wurzel in der „Natur unseres Gemütes" hinweist. Der Satz Kants besagt daher nichts anderes als die *Iden-*

tität von Verstandesgesetz und Naturgesetz. Der Beweis für ihn liegt in der sonst unbegreiflichen Harmonie zwischen dem von unserem (bewußten) Denken unabhängigen Naturlauf und den subjektiven Bedingungen unserer Naturerkenntnis: also in der Möglichkeit von „Erfahrung" als System von Erfahrungsurteilen. Erfahrung in diesem Sinne aber ist wirklich; folglich ist der Rückschluß auf die Voraussetzungen ihrer Möglichkeit notwendig. Denn es ist — wie Kant sagt — „alles dasjenige in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung notwendig, ohne welches die Erfahrung von diesen Gegenständen selbst unmöglich sein würde[96]".

Wären die Gegenstände der Natur Dinge an sich, so wäre dieser ganze Gedankengang undurchführbar und wir stünden nach wie vor der Zusammenstimmung von Denken und Sein ratlos gegenüber. Nun haben wir es aber nach dem transzendentalen Idealismus immer und überall nur mit Erscheinungen, also mit Vorstellungen unseres Bewußtseins zu tun. Auf diesem Standpunkte eröffnet sich uns die Aussicht, jenen auf den ersten Blick befremdlichen Satz mit verständlichem Inhalte zu erfüllen. Mögen die sinnlichen und die rationalen Elemente unserer Erkenntnis ihrem Ursprung und ihrer Art nach noch so verschieden sein, ein Wesenszug ist ihnen gemeinsam: sie sind stets an ein Bewußtsein gebunden und zwar für jeden an sein Bewußtsein, also an die Beziehung auf ein Ich. Sie müssen sich daher auch alle in gleicher Weise den Bedingungen der Einheit dieses Bewußtseins fügen und Züge dieser Gemeinsamkeit an sich tragen. Damit ist von vornherein eine innere Verwandtschaft zwischen ihnen gegeben, eine „transzendentale Affinität", von der die empirische nur die Folge ist. Diesen höchsten Einheitspunkt, in dem Anschauen und Denken sich begegnen, nennt Kant die synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption. Darunter versteht Kant die allgemeinste Bewußtseinsform überhaupt, den Charakter der Bewußtheit, der allem für uns irgendwie Existierenden anhaftet und es damit zu einer erkenntnistheoretischen Einheit zusammenschließt. Sie stellt sich dar als die allgemeine Ich-Bezogenheit, welche allen Bewußtseinsinhalten eigentümlich ist und als ihr „Korrelatum", wenn auch nicht immer klar und deutlich, mitgedacht wird: „Das: ich denke muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte,

welches ebensoviel heißt als: die Vorstellung würde entweder unmöglich oder wenigstens für mich nichts sein." Dieses immer „gleichlautende" Ich der transzendentalen Apperzeption hat für sich genommen keinen Inhalt. Es ist nur der universelle Beziehungspunkt aller Geistesfunktionen, ein formales Erkenntnissubjekt in abstracto, das unverändert in allem Wechsel der Vorstellungen sich selbst gleich bleibt und sie eben dadurch zur Einheit eines Bewußtseins zusammenschließt. Es ist nicht identisch mit dem Ich des inneren Sinnes, das auf Rezeptivität beruht und selbst phänomenal ist. Im Gegensatz zu ihm ist es nicht sensuell, sondern intellektuell; nicht empirisch bedingt (alle Empirie setzt es ja bereits voraus), sondern „rein"; nicht abgeleitet, sondern ursprünglich; nicht der Zeitform unterworfen, sondern unwandelbar. Im Vergleich mit dem empirischen Bewußtsein bedeutet es ein Bewußtsein höherer Ordnung, das empirisches Subjekt und empirisches Objekt in gleicher Weise unter sich faßt. Ebensowenig führt es aber auch für sich ein abgesondertes Dasein: es ist immer nur in Gestalt empirisch-individueller Bewußtseinseinheiten realisiert, aber in allen in gleicher unveränderter Weise. Ob ich denke oder empfinde und ob ich es bin, der denkt und empfindet oder ein anderer: immer geschieht es in der nämlichen Form der Bewußtheit und Ichbezogenheit. Diese ist daher etwas Überindividuelles und in allen empirischen Subjekten identisch, aber doch auch wieder nur in ihnen und jedem ihrer Denkakte verwirklicht. Die Lehre von der transzendentalen Apperzeption ist somit weder psychologisch noch metaphysisch zu verstehen, sondern rein erkenntnistheoretisch als Ausdruck für jene Urtatsache der Bewußtheit, welche alles uns irgendwie Zugängliche charakterisiert[97].

Wenn nun alle Vorstellungen, seien sie sinnlichen oder intellektuellen Ursprungs, zur transzendentalen Apperzeption in notwendiger Beziehung stehen, so stehen sie insofern auch untereinander in notwendiger Beziehung. Das ist der Grund ihrer „transzendentalen Affinität", welche sich dann im empirischen Bewußtsein darin äußert, daß die Erscheinungen sich den Formen unseres Denkens angepaßt erweisen. Die transzendentale Einheit der Apperzeption macht, wie Kant sagt, aus allen möglichen Erscheinungen einen „Zusammenhang nach Gesetzen" und diese Gesetze sind eben keine anderen als die Gesetze unseres Verstandes. Im besonderen

ist das so zu denken, daß schon in der Entstehung der Erscheinungen, uns unbewußt, dieselbe Gesetzmäßigkeit wirksam ist, auf Grund deren wir dann die Synthese dieser Erscheinungen in objektiv gültigen Urteilen vollziehen. Im eigentlichen Sinne „gegeben" ist ja bekanntlich nur der gänzlich amorphe Empfindungsstoff, aus dem erst durch seine Formung in Raum und Zeit die „Erscheinungen" hervorgehen. Diese Formgebung wurde von der transzendentalen Ästhetik vorläufig als Tatsache behandelt. Nun aber ist sie ihrem tieferen Wesen nach dahin zu verstehen, daß sie das Werk einer Synthesis ist, welche der unbewußt arbeitende Verstand (unter dem Namen der „produktiven Einbildungskraft") vollzieht, indem er das Mannigfaltige der Empfindung seinen kategorialen Urformen nach zu den sinnlichen Erscheinungen zusammenfügt. Ja sogar die reinen Raumgestalten und die Zeitreihe selbst sind das Produkt einer solchen ursprünglichen Synthese intellektueller Art: erst durch sie wird aus einer bloßen Form der Anschauung die formale Anschauung, d. i. die Vorstellung des reinen Raumes und der reinen Zeit. Der „Verstand" ist so nicht nur in seiner logischen Funktion für unser bewußtes Denken ein Werkzeug der Welterkenntnis, er ist in seiner unbewußt-transzendentalen Funktion auch der Weltbaumeister, der aus fragmentarischen und chaotischen Empfindungselementen mit Hilfe der beiden Anschauungsformen die Wahrnehmungswelt gestaltet, die uns dann als ein Gegebenes gegenübertritt. Auf den einfachsten Ausdruck gebracht, heißt dies: die Synthesis der Empfindungselemente zur Einheit sinnlicher Gegenstände erfolgt auf Grund derselben Gesetze und in denselben Formen wie die Synthesis unserer Vorstellungen im Erfahrungsurteil. Diese Formen sind die Kategorien. Sie sind die allgemeinen Beziehungsformen, in denen sowohl der sinnliche wie der intellektuelle Faktor unseres Weltbildes zur transzendentalen Apperzeption stehen. Daraus erklärt sich ihre reale Bedeutung sowie der Umstand, daß diese mit ihrer logischen genau zusammenstimmt. Die transzendentale und die logische Synthese verlaufen ja in denselben Formen, nur daß, was hier von uns bewußt geschieht, dort als unbewußt vor sich gehend gedacht werden muß: „Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit gibt, die gibt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen

in einer Anschauung Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt." Den Erscheinungen steckt also, wenn sie vor unser Bewußtsein treten, sozusagen schon ein kategoriales Gerüst im Leibe und es ist dann kein Wunder, wenn wir in ihrem Verhalten gleichsam einen Widerschein unseres eigenen Geistes entdecken und sie unseren Denkbedürfnissen so willfährig finden. Die Frage: „Wie ist Natur möglich?" erledigt sich nun dahin, daß die Natur eben „unser" Werk ist; das will heißen, daß jene Ordnung und Regelmäßigkeit, welche wir „Natur" nennen, durch die kategoriale Struktur bedingt ist, die allen Inhalten des transzendentalen Bewußtseins und also auch den äußeren Erscheinungen ihrem Wesen nach eignet: „Die Ordnung und Regelmäßigkeit also an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein, und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht oder die Natur unseres Gemüts ursprünglich hineingelegt." Es bedarf wohl kaum der Erwähnung, daß diese vor-empirische Synthesis nicht im Sinne eines zeitlichen Vorganges oder psychologischen Prozesses aufzufassen ist, sondern auch wieder nur eine transzendentalphilosophische Konstruktion bedeutet, dazu bestimmt, uns die Tatsache empirischer Erkenntnis verständlich zu machen. Sie ist nur der systematisch ausgebaute Ausdruck für den auf den transzendentalen Idealismus zurückgehenden schlichten Gedanken, daß alles, was uns bewußt werden soll, an die Bedingungen der Bewußtheit überhaupt gebunden ist und daher ihnen gemäß sein muß[98].

6. DIE ALLGEMEINSTEN GESETZE DER NATUR

Welches sind nun die Gesetze, welche der Verstand der Natur vorschreibt, oder vielmehr: durch die er erst die Natur als geordnetes Ganzes hervorbringt? Sie müssen sich ergeben, wenn wir die Wirksamkeit der Kategorien in concreto verfolgen und daraus die allgemeinen Regeln ihrer Anwendung ableiten. Wir werden dann jenes System synthetischer Urteile a priori erhalten, das Kant „reine Naturwissenschaft" nennt und dessen Möglichkeit den zweiten Teil seiner Hauptfrage bildet. Früher ist aber noch eine Vorfrage zu erledigen. Dieselben Kategorien, welche die logische Form unserer Urteile abgeben, sollen ihre transzendentale Wirksamkeit auch unmittelbar an der empirischen Anschauung entfalten. Nun sind sie aber als reine Verstandesbegriffe

dieser durchaus ungleichartig und auch ihre Funktion im Urteil ist doch eine ganz andersartige als in der Erscheinungswelt. Ihrer logischen Funktion nach stellt sich z. B. die Kategorie der Kausalität als ein Verhältnis von „Grund" und „Folge" oder als logische Abhängigkeit eines Urteils von einem anderen dar; in ihrer realen Anwendung aber bringt sie eine Gesetzmäßigkeit der Erscheinungsfolge in der Zeit hervor, welche sich als Zusammenhang von „Ursache" und „Wirkung" darstellt. Es findet somit hier eine Transformation der logischen Kategorien statt und diese bedarf eines Zwischengliedes als Vermittlung. Als solches bietet sich die Zeit dar. Die Zeit ist einerseits vermöge ihrer Apriorität den logischen Kategorien verwandt und andererseits als Anschauungsform des inneren Sinnes allen Erscheinungen gemeinsam, was vom Raum nur in Hinsicht der äußeren Erscheinungen gelten würde. Die in die Zeit versenkte Kategorie nennt Kant ein „transzendentales Schema". Es dient gleichsam als Dolmetsch zwischen dem Intellektuellen und Sinnlichen. Es gibt ebenso viele Schemata als es Kategorien gibt. So ist der logische Gehalt der Substanzkategorie das Verhältnis eines Merkmals zu einem Subjektsbegriff, von dem es als Prädikat ausgesagt wird; in der empirischen Realität wird es zum Verhältnis der wechselnden Eigenschaft an einem beharrenden Ding. Die Beharrlichkeit in der Zeit ist daher das Schema der Substanzialität. Das Schema der „Realität" ist die erfüllte, das der „Negation" die leere Zeit; das Schema der „Wirklichkeit" ist das Dasein in einer bestimmten Zeit, das der „Notwendigkeit" das Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit usf. Durch diesen „Schematismus der reinen Verstandesbegriffe" soll also gezeigt werden, wie die logischen Formen, ohne ihrem Wesen nach sich zu wandeln, durch ihr Eingehen in die Zeitform reale und gleichsam ontologische Bedeutung zu gewinnen vermögen[99].

Die Schemata bilden die Vermittlung für die Umformung der Kategorien zu den „Grundsätzen des reinen Verstandes", als welche sie im Aufbau der Erscheinungswelt wirksam werden. Von dieser ihrer Leistung aus läßt sich die Bedeutung der einzelnen Kategorien erst recht verstehen. Die Grundsätze teilen sich in zwei „mathematische", die sich direkt auf die Anschauung be-

ziehen und unmittelbar evident sind, und in zwei „dynamische", die auf das phänomenale Dasein überhaupt gehen und nur mittelbare Evidenz besitzen:

I. Quantität: „Axiome der Anschauung". Ihr Prinzip ist: alle Anschauungen sind extensive Größen. Sie wiederholen im Grunde nur das, was bereits die „Ästhetik" gezeigt hat: daß alle Erscheinungen an Raum und Zeit gebunden sind und daß daher die Synthesis der empirischen Elemente überall die „reine" Synthesis der Raum- und Zeitelemente zur Voraussetzung hat. Daraus erklärt sich die Anwendung der reinen Mathematik auf das Empirische, das sich durchwegs als zählbar und meßbar erweist.

II. Qualität: „Antizipationen der Wahrnehmung". Sie besagen, daß in allen Erscheinungen das Reale, das ein Gegenstand der Empfindung ist, eine intensive Größe, d. i. einen Grad habe. Dieser Satz stellt — entsprechend der Leibnizschen *„lex continuationis"* — fest, daß die Empfindung einer gradweisen Abstufung fähig ist, die von einem Maximum bis zu einem Minimum kontinuierlich verläuft, ohne jemals in Null überzugehen. Ihr scheinbares Verschwinden kann immer als ein niederer Grad von Bewußtheit betrachtet werden, welcher nur von anderen stärkeren Empfindungen überwogen wird. Hier wird also etwas a priori gerade von dem „antizipiert", was seiner Natur nach das eigentlich Empirische in unserer Erkenntnis bedeutet.

III. Relation: „Analogien der Erfahrung". Ihr Prinzip ist: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich. Sie unterscheiden sich von den früheren Grundsätzen dadurch, daß sie nicht die Erzeugung der Erscheinungen, sondern ihre Anordnung in der Zeit zum Gegenstande haben. Entsprechend den Kategorien der Substanzialität, Kausalität und Wechselwirkung gliedern sie sich in drei Grundsätze, welche der Reihe nach auf die Vorstellung der Zeit selbst, auf die objektive Zeitfolge der Erscheinungen und auf deren objektive Gleichzeitigkeit sich beziehen.

IV. Modalität: „Postulate des empirischen Denkens überhaupt". Sie drücken nicht ein Verhältnis der Erscheinungen untereinander, sondern nur in

ihrer Beziehung zum Erkenntnisvermögen aus. In diesem Sinne besagen sie, daß als möglich dasjenige bestimmt werden kann, was mit den formalen Bedingungen des Anschauens und Denkens übereinstimmt; daß aber nur dasjenige wirklich ist, was auf Empfindung beruht; daß endlich notwendig das heißen kann, was mit dem Wirklichen nach allgemeinen Gesetzen zusammenhängt. Die Postulate bedeuten vor allem eine Auseinandersetzung mit dem rationalistischen Ontologismus, der aus der bloßen Denkbarkeit einer Sache auf deren Möglichkeit, ja auf ihre Wirklichkeit oder gar Notwendigkeit schließen zu können glaubte. Demgegenüber betont Kant seinen in dieser Hinsicht empiristischen Standpunkt, daß nämlich das einzige Kriterium der phänomenalen Wirklichkeit die sinnliche Wahrnehmung ist, daher für uns als real nur das gelten kann, was entweder unmittelbar auf Empfindung beruht oder mit ihr mittelbar zusammenhängt. Begriffliche Konstruktionen ohne diesen empirischen Hintergrund hängen in der Luft und bedeuten keine Erweiterung unserer Realerkenntnis. Es ist der Standpunkt der „Träume", der hier seine systematische Stelle und kritische Begründung findet[100].

Von diesen Grundsätzen sind die Analogien der Erfahrung bei weitem die wichtigsten. In ihnen tritt uns der Geist der Kantischen Transzendentalphilosophie am eindrucksvollsten entgegen. Ihr Problem ist die Möglichkeit objektiver Zeitbestimmung der Erscheinungen trotz ihrer ausnahmslosen Zuordnung zum inneren Sinn. Die Anschauungsform des inneren Sinnes ist die Zeit. Daher werden wir uns aller Wahrnehmungen nur sukzessiv bewußt und zwar in einer Reihung, welche nur psychologisch durch den Zusammenhang unseres subjektiv-individuellen Bewußtseins bestimmt ist. Daher konnte Kant sagen, daß die Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung jederzeit sukzessiv und also immer wechselnd sei und daß in der Erfahrung die Wahrnehmungen nur „zufälligerweise" zueinander kämen. Setzt sich doch — wie schon Hume erkannt hatte[101] — sogar die scheinbar ununterbrochen andauernde Wahrnehmung „desselben" Dinges aus einer überaus raschen Folge real verschiedener, wenn auch inhaltlich sehr ähnlicher Bilder zusammen. Gleichwohl unterscheiden

wir mit hinreichender Sicherheit die objektive Zeitordnung der Erscheinungen von der subjektiven ihres Auftretens im Bewußtsein und innerhalb jener wieder objektive Gleichzeitigkeit von objektiver Zeitfolge. Wie ist das möglich, wenn uns doch alle Erscheinungen stets in gleicher Weise sukzessiv gegeben sind? Auch hier kann die Antwort nur dahin lauten, daß schon innerhalb der aus den Empfindungselementen aufgebauten Erscheinungen eine transzendentale Synthesis wirksam ist, welche jeder von ihnen ihre Stelle in der Zeit mit Notwendigkeit bestimmt. Nun sind die drei Modi der Zeit Beharrlichkeit, Folge und Zugleichsein. Auf jeden derselben bezieht sich je eine „Analogie der Erfahrung".

Die Voraussetzung jeder objektiven Zeitbestimmung ist die Vorstellung der Zeit selbst. Die Zeit ist, für sich betrachtet, etwas Beharrendes und wechselt nicht, wohl aber alles in ihr. Wollte man die Zeit selbst fließen lassen, so müßte man wieder eine andere Zeit denken, in der diese Bewegung stattfindet. Nun kann die Zeit selbst nicht wahrgenommen werden. Es wäre aber auch die Vorstellung eines Wechsels der Dinge und seine Unterscheidung von ihrem Zugleichsein unmöglich ohne ein Beharrliches, an dem gemessen sie uns zu Bewußtsein kommen. Auch eine Uhr, an der sich nicht nur die Zeiger, sondern auch das Zifferblatt bewegten, wäre ja für die Zeitbestimmung unbrauchbar. Daher ist die Annahme eines Beharrenden in allem Wechsel der Erscheinungen notwendig. Diese stellvertretende Zeitvorstellung ist der Begriff der in allem Wechsel ihrer Akzidenzen beharrenden Substanz. Daher lautet die erste Analogie: „Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert." Die Existenz eines Substanziellen ist die Grundlage aller Zeitbestimmung, daher ist sie eine denknotwendige Voraussetzung. So wie im Logischen, sagt Kant, kategorische Urteile allen anderen zugrunde liegen, so liegt innerhalb der Erscheinungswelt die Kategorie der Substanz allen „wirklichen Dingen" ihrer Zeitbestimmung nach zugrunde. Die logische und die reale Funktion dieser Kategorie sind daher einander analog, wenn man mit Kant unter „Analogie" die Ähnlichkeit des Verhältnisses zwischen an und für sich unähnlichen Dingen versteht. Der Begriff der Substanz

hat keinen anderen Inhalt als den der „Beharrlichkeit". Der Satz, daß die Substanz beharre, ist daher, wie Kant selbst weiß, eine Tautologie. Er ist daher auch nicht notwendig identisch mit dem Gesetze von der Erhaltung der Materie oder der Energie. Daß Materie existiert, ist eine empirische Feststellung; daß aber überhaupt etwas beharrt, ist eine Grundlage der Erfahrung selbst. Wollte man dagegen einwenden, daß alle Menschen die Vorstellung des Zeitlaufes besitzen und nur wenige den Begriff einer Substanz, daß vielmehr für die meisten das Bewußtsein eines relativ Beharrenden (wie des Zifferblattes einer Uhr oder des Fixsternhimmels) genüge, so wird damit Kants Argumentation nicht getroffen: denn dann ist für sie eben das „Substanz" (das Beharrende im Wechsel), was sie dafür halten, mag es auch vom Standpunkte der Physik als selbst wieder bewegt erkannt werden. Nur irgendein Beharrendes muß, wenigstens der Idee nach, von allen vorausgesetzt werden. In keinem Falle aber verlassen wir damit das Gebiet des Phänomenalen: „Diese Beharrlichkeit ist indes doch weiter nichts als die Art, uns das Dasein der Dinge (in der Erscheinung) vorzustellen[102]."

Die zweite und dritte Analogie betreffen die objektive Zeitordnung der Erscheinungen selbst. Sie wird erklärt durch die transzendentale Synthesis der Erscheinungen nach den Kategorien der Kausalität und der Wechselwirkung. Wir unterscheiden in unserer Erfahrungswelt sehr deutlich Erscheinungen, die aufeinander folgen, und solche, die zugleich sind. Nun sind aber unsere Wahrnehmungen jederzeit sukzessiv. Ich kann allerdings eine Vielheit von Einzeldingen auf einmal überblicken (z. B. eine Landschaft), aber dann erscheint sie mir eben als Einheit, nicht als eine Vielheit von Einzeldingen, „denn als in einem Augenblick enthalten, kann jede Vorstellung niemals etwas anderes als absolute Einheit sein." Will ich sie mir in ihren Einzelheiten zu Bewußtsein bringen, so kann ich das nur, indem ich ihre Teile nacheinander auffasse. Damit löst sich aber auch das objektiv Gleichzeitige im unaufhörlich dahinströmenden Flusse inneren Erlebens in eine sukzessive Abfolge einzelner Teilwahrnehmungen auf. Das gleiche findet aber auch dort statt, wo wir tatsächlich eine objektive Bewegung oder

Zustandsänderung feststellen zu können glauben. Wenn ich z. B. meine Blicke über ein Haus vor mir schweifen lasse, so folgen seine Teilwahrnehmungen in meinem Bewußtsein aufeinander. Wenn ich dann ein Schiff den Strom hinabtreiben sehe, so folgen die Teilwahrnehmungen auch in diesem Falle nacheinander. Trotzdem bin ich keinen Augenblick im Zweifel, daß die Teile des Hauses simultan existieren, während im zweiten Falle objektive Bewegung vorliegt. Für diese Unterscheidung gibt mir schon die Wahrnehmung selbst einen Fingerzeig. Im Falle des Hauses kann ich die Betrachtung beim Keller beginnen und am Dache beenden, oder oben beginnen und unten enden, den Blick von rechts nach links oder von links nach rechts schweifen lassen, ohne daß sich inhaltlich an meinen Wahrnehmungen inzwischen etwas änderte. Im Beispiele des Schiffes steht es aber nicht in meinem Belieben, es einmal eine Stelle weiter oben und dann wieder weiter unten zu sehen. Dort konnte ich meine Wahrnehmung beliebig umkehren, während ich mich hier in dieser Hinsicht einem fühlbaren Zwange unterworfen finde. Die Umkehrbarkeit und Nichtumkehrbarkeit der Wahrnehmungsfolge ist also das empirische Kriterium für Gleichzeitigkeit und objektive Sukzessivität. Es kommt uns dabei deutlich zu Bewußtsein, daß die Erscheinungen einer von unserer subjektiven Wahrnehmungsfolge unabhängigen Zeitordnung gehorchen. Wie ist das aber möglich, da wir es doch in allen Fällen nur mit unseren eigenen Vorstellungen zu tun haben? Offenbar nur so, wenn es ein Gesetz gibt, das, in der Konstitution unseres eigenen Geistes wurzelnd, ihnen unabhängig von ihrer Zuordnung zum inneren Sinn ihre Stelle in der Zeit zwangsweise bestimmt. Dieses Gesetz ist das Kausalgesetz. Eine Ursache muß immer ihrer Wirkung in der Zeit vorhergehen. Wenn daher alle Erscheinungen in einen lückenlosen Zusammenhang von Ursache und Wirkung eingespannt sind, ist auch jeder von ihnen ihre Stelle in der Zeit eindeutig bestimmt. Stehen aber zwei Erscheinungen im Verhältnisse der Wechselwirkung, so hebt sich ihre gegenseitige Zeitbestimmung gleichsam auf und sie bestimmen sich wechselweise ihre Plätze in derselben Zeit: sie sind gleichzeitig. Ohne eine solche transzendentale Synthesis nach den Kategorien

der Kausalität und Wechselwirkung wäre eine geordnete Erfahrung unmöglich; ergo ist ihre Annahme notwendig. Daraus ergeben sich als zweite und dritte Analogie die beiden Sätze: 1. „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung." 2. „Alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung[103]."

Die „Analogien der Erfahrung" geben ein deutliches Beispiel der „transzendentalen" Beweisführung. Die Erfahrungsurteile nach den Kategorien der Relation sind für unsere Naturerkenntnis bei weitem die wichtigsten. Sie wären aber unmöglich, wenn nicht schon die primäre Erfahrung durch ihre unserem individuellen Belieben entzogene Regelmäßigkeit der Wahrnehmungsfolge beständig Beispiele ihrer Anwendbarkeit darbieten möchte. Diese Affinität der Erscheinungen unseren Denkbedürfnissen gegenüber wäre aber wieder unbegreiflich, wenn nicht ein den logischen Urteilskategorien der Relation analoges Gesetz innerhalb der Erscheinungswelt schon vor ihrer Beurteilung herrschend wäre. Die universelle Geltung dieses Gesetzes, das, da wir es doch nur mit unseren eigenen Vorstellungen zu tun haben, nur ein Gesetz unseres Verstandes sein kann, ist somit aus der Möglichkeit der Tatsache empirischer Erkenntnis bewiesen. Der logischen Funktion der Relationskategorien geht somit ihre reale oder transzendentale Funktion innerhalb der Wahrnehmungswelt notwendig voraus: ohne transzendentales Kausalgesetz keine objektive Zeitordnung der Erscheinungen, ohne zwangsweise Zeitbestimmung der Erscheinungen kein Erfahrungsurteil nach der zweiten und dritten Urteilsform der Relation. Aus den Kantischen Beispielen ist ferner sehr deutlich zu ersehen, daß nicht erst im Urteil die ordnende Form an die bisher chaotischen Wahrnehmungen herangebracht wird. In der Aussage über objektive Simultaneität und Sukzession werden ja gar nicht die unmittelbar einander folgenden Erscheinungen kausal verknüpft. Wir würden beide vermöge des psychologischen Kriteriums der Umkehrbarkeit der Wahrnehmungen auch hinreichend unterscheiden können, ohne kausal zu denken. Die Stelle des Schiffes weiter oben

wird auch niemand für die „Ursache" seiner späteren Stelle weiter unterhalb halten. Die Analogien behaupten daher auch nur, daß in dem, „was überhaupt vor einer Begebenheit vorhergeht", die Ursache für diese Begebenheit liegen müsse. Sie lehren also, daß unserem Verstandesgesetz des zureichenden Grundes ein Naturgesetz korrespondieren müsse, das in dem weder durch unseren Willen noch durch unser Denken mehr abzuändernden, sondern sich uns zwangsweise aufdrängenden primären Wahrnehmungsablauf zum Ausdrucke kommt. Innerhalb seiner, und nicht bloß im Urteil, muß daher auch die ursprüngliche kategoriale Synthese wirksam sein. Was die Transzendentalphilosophie zu der (auch von Hume anerkannten) tatsächlichen Regelmäßigkeit der Erscheinungsfolge hinzufügt, ist nur, daß sie nicht bei ihr als einer vielleicht nur zufälligen Tatsächlichkeit stehenbleibt, sondern sie als Ausdruck des Gesetzes unseres Verstandes in seiner transzendentalen Funktion deutet und damit als „notwendig" erklärt: durch dieses Merkmal der Notwendigkeit wird eben die „Regel" zum „Gesetz". Umgekehrt wieder entspringt der Begriff des „Gesetzes" dadurch, daß Kant die Kategorie der Kausalität mit jener der Notwendigkeit verbindet. Auch diese letztere zeigt in dem vorliegenden Zusammenhange eine logische und eine reale Seite: notwendig im logischen Sinne ist die Annahme der Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes, als notwendig im realen Sinne gilt die Verknüpfung, welche dieses Gesetz zwischen den Erscheinungen schafft. Durch die Einsicht, daß isolierte, zusammenhanglose Erscheinungen für uns überhaupt nicht Gegenstand der Erfahrung sein könnten, wird der Kausalsatz aus einem Grundpostulat der Naturerkenntnis zu einem Grundgesetze der Natur selbst. Während empirische Feststellungen niemals die Möglichkeit von Ausnahmen ausschließen (daher auch Hume die Möglichkeit von Wundern nur als sehr unwahrscheinlich hinstellen konnte), bedingt die Apriorität des Kantischen Satzes seine ausnahmslose Geltung für alle Naturerscheinungen, die uns jemals vorkommen können. Denn schon die Tatsache, daß wir überhaupt geordnete Erfahrungen machen, beweist die Richtigkeit der aprioriischen Voraussetzung, die er enthält[104].

7. DAS ERGEBNIS

Die Grundfrage der transzendentalen Analytik: Wie ist Erfahrung (als empirische Erkenntnis) möglich? hat sich nunmehr dahin beantwortet, daß es die Eigengesetzlichkeit unseres Geistes ist, welche jene Bindungen schafft, die nötig sind, um eine objektive Sphäre der Erkenntnis von der des subjektiven individuellen Erlebens abzulösen. Sie macht sich im Erfahrungsurteil geltend, insofern sie uns an bestimmte Formen logischer Synthese der empirischen Vorstellungen bindet, sie ist aber auch innerhalb der primären Erfahrungsinhalte wirksam, insofern sie diese, uns noch unbewußt, von vornherein gemäß denselben Formen in einer transzendentalen Synthesis zu gegenständlichen Erscheinungen aufbaut und die letzteren dann wieder in der Zeit ordnet. Die von Kant in der eingangs erwähnten klassischen Briefstelle gesuchte „Beziehung unserer Vorstellungen auf den Gegenstand" läßt daher zwei Auslegungen zu. Der Gegenstand unserer Urteile ist der bereits in der sinnlichen Erfahrung sich bekundende objektiv-reale Zusammenhang der Erscheinungen. Ihn aufzufinden und herauszustellen, ist die Aufgabe der empirischen Forschung. Mit ihm übereinzustimmen, ist das Kriterium ihrer Wahrheit. Hingegen haben unsere Wahrnehmungen keinen Gegenstand mehr, auf den sie sich beziehen könnten, denn sie sind selbst das „Wirkliche im Raum" und nicht Abbilder eines Wirklichen außerhalb der Erfahrung. Nur in dem eingeschränkten Sinne könnte allenfalls auch von einem „Gegenstande der Wahrnehmung" die Rede sein, als die einzelne Teilwahrnehmung in Gegensatz gebracht wird zu dem in Raum und Zeit bereits geordnet vorliegenden Gesamtkomplex, welchem sie zugehört. Für das empirische Erkenntnissubjekt besteht auch gar kein Anlaß, hinter den als objektiv-real vorliegenden Zusammenhang der Erscheinungen zurückzugehen. Dieser Anlaß ergibt sich erst für den transzendentalen Idealisten, der sich bewußt ist, es auch hier immer und überall nur mit seinen eigenen Vorstellungen zu tun zu haben. Für ihn ist die Beziehung des Urteils auf einen phänomenalen Sachverhalt keine befriedigende Antwort, weil sie die Frage nur zurückschiebt. Er richtet den Blick auf das Ganze der Erfahrung überhaupt und legt sich nun die Frage vor, worauf sich denn

die im Erfahrungsurteil gemeinte Objektivität letzten Grundes eigentlich stütze? Diese Frage kann sich angesichts der Unmöglichkeit jeder transzendenten Gegenstandsbeziehung von vornherein nur auf den Grund jener eigentümlichen Bindung richten, welche in der Beurteilung der Erscheinungen unserer Subjektivität oder gar Willkür eine feste Grenze setzt. Da hat sich denn gezeigt, daß diese Bindung ein Werk der Eigengesetzlichkeit unseres Bewußtseins ist, das durch seine vor-empirischen Synthesen für das Erfahrungsurteil bereits eine gegebene und nicht mehr abzuändernde, sondern nur noch begrifflich zu erfassende Sachlage schafft. Die Gesetze unseres eigenen Bewußtseins sind also letzten Grundes das, was — wie Kant sagt — „dawider" ist, daß unser denkendes Erkennen „aufs Geratewohl oder beliebig" herumschweife. Die Affinität der Erscheinungen ist somit nichts anderes als ein Widerschein der Struktur unseres eigenen Geistes. Es ist daher auch in der empirischen Erkenntnis zuletzt ebenso wie in der reinen Logik, wo ja gleichfalls die Gesetze unserer eigenen Vernunft uns binden und unser Denken zwangsläufig bestimmen. Wenn daher Kant von einem „Gegenstande der Erfahrung" im allgemeinen oder von einem „Gegenstande unserer Vorstellungen" überhaupt spricht, so ist das nur im Sinne einer konventionellen Formel zu verstehen, welche aus der dogmatischen Philosophie beibehalten wird, im Kritizismus aber ihren Sinn gänzlich geändert hat. Für diesen gibt es kein Objekt der Gesamterfahrung, sondern nur ein Objekt in der Erfahrung oder noch genauer: einen Umkreis des Objektiven innerhalb der Subjektivität des inneren Sinnes. „Objektivität" bedeutet hier nichts anderes als notwendige und darum überindividuelle Subjektivität, welche ihren Charakter darin bewährt, daß sie allen Erkenntnissubjekten gemeinsam ist. In erkenntnistheoretischer Hinsicht nimmt diese objektive Erfahrungswelt allerdings eine Art Mittelstellung zwischen Ding an sich und rein sinnlicher Erscheinung ein; metaphysisch genommen, liegt sie aber durchaus innerhalb des Phänomenalen und die Beziehung der elementaren Empfindungen auf Dinge an sich bleibt nach wie vor ein bloß problematischer Gedanke. Der „Gegenstand", von dem hier die Rede sein kann, ist immer nur ein „transzendentales", niemals ein transzendentes Ob-

jekt. Kants Äußerungen über diesen Punkt sind nicht überall ganz eindeutig, so daß Schopenhauer in dem Gebrauche jener konventionellen Formel ein „altes, eingewurzeltes, aller Untersuchung abgestorbenes Vorurteil" in Kant erblicken zu müssen glaubte und ihn deshalb scharf tadelt. Kant war aber offenbar der Ansicht, daß dieser Gedanke einer Gegenstandsbeziehung überall dort mit einer gewissen Unabweislichkeit sich einstelle, wo wir uns durch die Eigengesetzlichkeit unseres Bewußtseins gebunden fühlen, so daß er ihm selbst zu einer Art Signatur für die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit empirischer Erkenntnis wurde. Nach seiner eigenen Lehre kehrt sich aber dieses Verhältnis in Wahrheit um: nicht dieser Gedanke begründet die objektive Dignität, sondern eine gewisse Beschaffenheit unserer Vorstellungen ist es, welche uns jenen Gedanken aufdrängt. So hält zwar Kant dem Buchstaben nach an der dogmatischen Abbildungstheorie fest, während gerade er es ist, der sie endgültig überwunden hat[105].

Nunmehr gestattet auch die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori der reinen Naturwissenschaft eine sichere Beantwortung. Mit den „Grundsätzen" zusammenfallend, sind sie nichts anderes wie die allgemeinsten Verstandesgesetze, in ihrer realen Funktion als Naturgesetze betrachtet. Obwohl naturgemäß aus dem logischen Verstandesgebrauche im Erfahrungsurteil abgezogen, bringen sie uns doch nur zu Bewußtsein, was a priori in jeder Erfahrung liegt und liegen muß, weil diese Erfahrung sonst selbst unmöglich sein würde. Denn: „die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori." Darauf, daß es ohne ihre Geltung überhaupt keine geordnete Erfahrung für uns gäbe, beruht ihre Wahrheit; auf der Identität von Verstandes- und Naturgesetz die Möglichkeit, sie a priori, d. i. unabhängig von jeder besonderen Erfahrung und doch wieder für alle Erfahrungen auszusprechen. Sie sind somit nichts anderes als ein Sich-selbst-Verstehen unseres Verstandes in seinem vorbewußten Tun, eine abstrakte Formulierung seiner konkreten Wirksamkeit. Mag es auch richtig sein, daß Kants synthetische Grundsätze

bis zu gewissem Grade den Prinzipien der Naturwissenschaft seiner Zeit angepaßt sind und daher keinen Anspruch erheben können, die absolut endgültige Fassung der Grundgesetze des Bewußtseins darzustellen, so gilt doch auch von ihnen dasselbe wie von den Kategorien überhaupt: daß es nämlich eine der wichtigsten Aufgaben der Erkenntnistheorie bleibt, hier immer tiefer zu schürfen, um den wahrhaft konstitutiven Formen des Erkennens auf die Spur zu kommen. Gibt man aber die Wandelbarkeit und Entwicklungsfähigkeit des Kategoriensystems zu, so muß man sich auch zu der Folgerung entschließen, daß nicht bloß das Weltbild der Naturwissenschaft, sondern die „Natur" selbst sich im Laufe der Zeiten ihnen gemäß wandelt — eine Folgerung, die zu ziehen Kant sich entschieden geweigert hätte, die aber durchaus im Geiste Hegels liegt[106].

Die „Grundsätze" behaupten eine allgemeine Gesetzmäßigkeit der Natur: daß also jede Erscheinung Glied eines allgemeinen gesetzmäßigen Zusammenhanges sein müsse, andernfalls sie überhaupt für uns nicht Inhalt unseres Bewußtseins zu sein vermöchte. Hingegen weiß die Transzendentalphilosophie über die Besonderheiten der Naturvorgänge nur zu sagen, daß jede solche als ein Spezialfall jener allgemeinen Gesetzmäßigkeit anzusehen sei. Die nachkantische Spekulation hat versucht, auch den Inhalt der Erfahrung a priori aus Vernunftprinzipien abzuleiten und ist damit gescheitert. Dem besonnenen Kant war das nicht eingefallen: „Auf mehrere Gesetze aber, als die, auf denen eine Natur überhaupt, als Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit, beruht, reicht auch das reine Verstandesvermögen nicht zu, durch bloße Kategorien den Erscheinungen a priori Gesetze vorzuschreiben. Besondere Gesetze, weil sie empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, können davon nicht vollständig abgeleitet werden, ob sie gleich alle insgesamt unter jenen stehen. Es muß Erfahrung dazu kommen, um die letzteren überhaupt kennenzulernen." Woher stammen dann aber die speziellen Naturgesetze und überhaupt alle räumlich-zeitlichen Besonderheiten der Naturgestalten? Wenn in diesem Zusammenhange von „Erfahrung" die Rede ist, so kann damit nur die Urgegebenheit des Empfindungsstoffes gemeint sein. In diesem also müßten sie irgendwie präformiert sein und so mit den Dingen an sich in irgendwelchem geheimnisvollen

Zusammenhange stehen. Damit erneuert sich aber auch das Problem der Affinität auf einer höheren Stufe: wie erklärt sich das Eingehen jenes Urstofflichen in die Formgesetze des transzendentalen Bewußtseins? Und weiterhin die Möglichkeit, die alogischen Besonderheiten des Naturgeschehens der allgemeinen Naturgesetzlichkeit des Verstandes einzuordnen? Auf diese Fragen vermag die Transzendentalphilosophie keine Antwort mehr zu geben. Nur eine teleologische Betrachtung kann hier einen Schimmer von Einsicht versprechen[107].

Aus alledem ergibt sich aber auch, daß den kategorialen Formen und damit unserer Verstandeserkenntnis überhaupt unübersteigliche Grenzen gesetzt sind. Zwar das physische Universum, soweit wir sein Bereich in Raum und Zeit auch erstrecken mögen, untersteht ausnahmslos den Gesetzen unseres Verstandes und ist daher der Gegenstand einer grundsätzlich unbeschränkten Ausdehnung empirischer Erkenntnis. Aber so wenig jemals etwas Inhalt unserer Erfahrung werden könnte, was sich diesen Gesetzen nicht fügte, ebensowenig haben diese selbst irgendwelche Bedeutung über die Grenzen möglicher Erfahrung hinaus. Als Ordnungsformen des Empirischen bleiben sie eben leere Formen, wo nichts mehr da ist, was sie zu ordnen hätten. Sie dienen, wie Kant sagt, gleichsam nur dazu, „Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können". Oder kurz: die Formen und Gesetze unseres Verstandes gelten nur so weit, als unsere Sinnlichkeit reicht, aber auch nicht weiter: also nur für die phänomenale Welt, welche sie in ihrer Struktur begründen, aber nicht für Dinge an sich. Zwar steht es uns frei, mit unserem Denken über die Grenzen der Sinnlichkeit hinauszugreifen, aber wir tappen dann im Leeren. Reine Gedankendinge („Noumena") können zwar „im negativen Verstande", nämlich als bloße Grenzbegriffe wirklicher Erkenntnis, methodische Bedeutung gewinnen, insofern sie uns davor warnen, die uns allein zugängliche empirische Wirklichkeit für absolut zu halten, aber sie erweitern unsere Erkenntnis in keiner Weise. Noumena in positiver Bedeutung, also Begriffe übersinnlicher Gegenstände, würden eine andere als unsere sinnliche Anschauung, nämlich eine intellektuelle, voraussetzen, die wir eben nicht besitzen. Daß bloßes Denken

noch nicht Erkennen bedeutet, war die wichtigste Einsicht von Kants vorkritischer Zeit, die hier ihre tiefere Begründung findet.

Der gesamte Erkenntnisprozeß schwingt so zwischen zwei Polen: auf der einen Seite steht die Empfindung als Urquell aller empirischen Realität, aber zugleich als das Subjektivste und schlechthin Alogische unseres Bewußtseins; auf der anderen die reine Form des Denkens und das von ihr abgeleitete formale Gesetz als Prinzip aller Objektivität, aber für sich allein leer und bedeutungslos. Zwischen beiden spannen sich die einzelnen Phasen empirischer Erkenntnis: die zwangsweise determinierte Wahrnehmung, das Wahrnehmungsurteil, das Erfahrungsurteil, endlich die apriorische Formulierung der allgemeinsten Gesetze des Empirischen. Den Sinn des Ganzen bildet aber doch allein das Erfahrungsurteil, in welchem die Realität der Empfindung und die Objektivität des reinen Begriffes sich begegnen und das Alogische in die Form des Logischen eingeht. Nur die Durchdringung also des Sensuellen mit dem Intellektuellen und umgekehrt wieder dessen Erfüllung mit sinnlichem Inhalt begründet ein Reich gesicherten Wissens von unbegrenzter Ausdehnungsfähigkeit[108].

VI. DIE KRITIK DER REINEN VERNUNFT

1. DIE METAPHYSIK ALS PROBLEM

Mit der Grenzbestimmung des Gebrauches reiner Verstandesbegriffe ist im Grunde die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori der Metaphysik bereits beantwortet. Wenn unser Denkapparat einzig und allein auf die theoretische Beherrschung der phänomenalen Welt abgestimmt ist, muß er notwendig versagen, wenn er auf Transzendentes gerichtet wird. Metaphysik im herkömmlichen Sinne, nämlich als wissenschaftliche Erkenntnis des Übersinnlichen, ist daher unmöglich. An ihre Stelle tritt jene neue Art der „Metaphysik als Wissenschaft", die nichts anderes sein will als das „Inventarium aller unserer Besitze durch reine Vernunft, systematisch geordnet" und mit den Ergebnissen der Transzendentalphilosophie zusammenfällt. Aber obwohl schon der Wi-

derstreit einander bekämpfender und immerfort wechselnder metaphysischer Systeme einen deutlichen Fingerzeig für die Aussichtslosigkeit aller Bemühungen, durch reines Denken in ein Jenseits des Bewußtseins vorzudringen, hätte abgeben können, wagt der menschliche Geist doch immer wieder von neuem die Fahrt auf jenen „finsteren Ozean" spekulativer Metaphysik, wo ihm weder Ufer noch Leuchttürme winken. „Metaphysik als Naturanlage" — das „metaphysische Bedürfnis", wie später Schopenhauer sagte — ist also ohne Zweifel wirklich und wurzelt offenbar tief im Wesen des menschlichen Geistes. In der Tat sind ja die Fragen, welche hier auf dem Spiele stehen, wie die nach der Existenz eines höchsten Wesens, nach unserem Schicksale nach dem Tode, nach der Freiheit unserer moralischen Selbstbestimmung und ähnliche, von solcher Wichtigkeit, daß es unmöglich wäre, in Hinsicht ihrer Gleichgültigkeit zu heucheln. Es ist daher unerläßlich, zu ihnen irgendwie Stellung zu nehmen, und zu diesem Zwecke wieder ist es notwendig, den Denkmotiven nachzugehen, welche die Vernunft in ihrem Verfolge bisher immer wieder auf Irrwege drängten. Es könnte sich ja auch herausstellen, daß die Metaphysik nur von falschen Voraussetzungen ausgegangen ist, wenn sie dort erkennen wollte, wo alles Wissen naturgemäß zu Ende ist, ohne daß es doch notwendig wäre, die Gegenstände dieser vermeintlichen Erkenntnis selbst fallen zu lassen oder sie gänzlich dem Skeptizismus auszuliefern. Nun kann die spekulative Metaphysik, die zu Kants Zeiten in der Ontologie Wolffs und seiner Schule ihre vermeintliche Vollendung erreicht hatte, nach den Ergebnissen der „Analytik" nichts anderes sein als eine bloße Scheinwissenschaft. Dieses Blendwerk der Vernunft gilt es also zu zerstören, damit ein unbefangenes Herantreten an jene letzten Fragen überhaupt möglich werde. Und das kann wieder nur geschehen, indem man versucht, seine geheimsten Wurzeln in der Natur unseres Erkenntnisvermögens bloßzulegen. Die nächste Frage lautet also: wie ist Metaphysik als Tatsache, nämlich als Scheinwissenschaft vom Übersinnlichen, überhaupt möglich[109]?

Nun kann die Metaphysik — das Wort künftig immer im alten ontologischen Sinne verstanden — ihr Ziel nur

durch Schlüsse aus gegebenen Begriffen zu erreichen hoffen. Das Vermögen zu schließen ist aber (nach der auch von Kant angenommenen Wolffschen Psychologie) die Vernunft, so wie der Verstand das Vermögen zu urteilen ist. Bezieht sich dieser unmittelbar auf Erscheinungen, so hat es die Vernunft in ihrer logischen Funktion auf höherer Stufe mit den Urteilen des Verstandes zu tun, welche sie ihrerseits zu einer synthetischen Einheit unter Prinzipien zu bringen bestrebt ist. Die Frage ist nun, ob der Vernunft gleich dem Verstande auch eine transzendentale Funktion zukommt; ob sie also nebst ihrer nützlichen haushälterischen Funktion in der Vereinheitlichung der Verstandeserkenntnisse auch noch die Fähigkeit besitzt, schöpferisch und a priori synthetische Begriffe und Grundsätze hervorzubringen, die imstande wären, unsere Erkenntnis noch über den Bereich des Verstandeswissens hinaus zu erweitern? Da ja hier die Erfahrungsgrundlage weit zurück liegt, könnte nur die „reine" Vernunft das Organ solcher Erkenntnisse sein. Eine Kritik dieser reinen Vernunft und ihrer Tendenz, die Grenzen verstandesmäßigen Erkennens zu überfliegen, ist somit die Aufgabe, welche jetzt ihrer Lösung harrt und wofür in den Augen Kants alles Vorhergehende ursprünglich nur eine Vorarbeit und Bereitung des Bodens darstellen sollte[110].

Diese Aufgabe wird in der „transzendentalen Dialektik" gelöst und zwar so gründlich, daß für die Gegenwart dieser dem Philosophen vor allem am Herzen gelegene Teil seines Werkes hinter der „Ästhetik" und „Analytik" an Interesse merklich zurückzutreten pflegt. Der Grund dafür ist aber eben nur der, daß die theologisierende Metaphysik jener Zeit seit Kants vernichtender Kritik endgültig der Vergangenheit angehört. Die „Dialektik" enthält aber auch wertvollste Gedanken erkenntnistheoretischer und methodologischer Art, welche — anfangs beinahe übersehen — erst allmählich in ihrer ganzen Bedeutung erkannt wurden. Als ein Vorspiel des Ganzen kann die unmittelbar gegen Leibniz gerichtete Polemik gelten, welche — wahrscheinlich aus früheren zerstreuten Aufzeichnungen stammend — unter dem Titel: „Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe" der „Analytik" angehängt ist. Ihr methodischer Grundgedanke ist, daß die Monadologie auf einer Verwechslung des empiri-

schen mit dem reinen Verstandesgebrauche beruhe, insofern Leibniz die Sinnlichkeit für eine verworrene Vorstellungsart hielt und daher glaubte, die wahre Beschaffenheit der Dinge nur durch reines Denken und begriffliche Operationen erkennen zu können. Er „intellektuierte" infolgedessen die Erscheinungen, ohne zu bemerken, daß Aussagen über reine Begriffsverhältnisse sich nicht ohne weiteres auf das Wirkliche übertragen lassen. So gilt die *„identitas indiscernibilium"* zwar von Begriffen, welche, wenn sie keinerlei Unterschied aufweisen, allerdings zusammenfallen, nicht aber in der anschaulichen Welt, wo schon die Verschiedenheit der Örter auch zwischen zwei sonst völlig gleichen Erscheinungen einen numerischen Unterschied begründet. Ähnliches gilt von dem Unterschiede logischer und realer Entgegensetzung, von den Lehren über die Substanzen und ihre inneren Zustände, endlich von der Leibnizischen Auffassung des Raumes und der Zeit. Die ja auch vorzugsweise gegen die Leibniz-Wolffische Philosophie gerichtete universelle Kritik der „Dialektik" begreift diese z. T. auf Schriften der vorkritischen Zeit zurückweisenden Ausführungen in sich[111].

2. DIE IDEE DES UNBEDINGTEN

Das Streben des menschlichen Geistes über seine natürlichen Grenzen hinaus wäre psychologisch unbegreiflich, wenn sein Erkenntnistrieb durch das Erfahrungswissen völlig befriedigt würde. Eine solche Befriedigung ist aber tatsächlich nicht vorhanden und kann auch der Natur empirischer Erkenntnis nach niemals erreicht werden, denn diese stellt uns beständig vor Aufgaben, die mit ihren eigenen Mitteln niemals gelöst werden können. Alle Erfahrungserkenntnis nämlich bewegt sich in einem Reich des immer und überall B e d i n g t e n, das sie nach allen Richtungen hin noch so weit durchlaufen mag, ohne doch jemals an ein Ende zu kommen. So wird jedes Raumgebilde begrenzt und bestimmt durch andere Raumgebilde, die selbst wieder begrenzt und bestimmt sind, und dasselbe gilt von jeder beliebigen Zeitstrecke; jedes Geschehen ist bedingt durch ein vorhergehendes und dieses ist wiederum die Wirkung eines noch früheren; keine Erklärung empirischer Zusammenhänge ist die letzte und wahrhaft erschöpfende, sondern jede gründet sich wieder auf gewisse Voraus-

setzungen, die von neuem einer Erklärung bedürftig sind. Wir stoßen überall auf endlose Ketten und Komplexe von Abhängigkeiten und unsere Forscherarbeit kommt niemals zum Abschluß. Daher bleiben wir immer am Bedingten oder Relativen haften und erreichen nirgends das Unbedingte oder Absolute, daher aber auch niemals eine wahre Einheit oder geschlossene Totalität unseres Wissens. Die am Leitfaden der Kategorien die Erscheinungen „buchstabierende" Wissenschaft weist so überall über sich selbst hinaus: vom Bedingten auf ein Unbedingtes, vom Relativen auf ein Absolutes, vom Vereinzelten und Unabgeschlossenen auf ein einheitliches Ganzes. Die Erreichung eines solchen „Unbedingten" wäre das Ideal aller menschlichen Erkenntnis; da es sich niemals vollständig verwirklichen läßt, haftet allem Verstandeswissen etwas Unbefriedigendes an. Denn so wie wir ein Kunstwerk oder ein philosophisches System nur aus der Idee des Ganzen heraus vollkommen verstehen, so würde auch unsere Welterkenntnis erst dann wahrhaft vollendet sein, wenn wir die Welt in allen ihren Gestaltungen aus der Idee des Ganzen, alle ihre Bedingtheiten gleichsam rückschauend aus dem Unbedingten heraus begreifen könnten. In Wirklichkeit klafft hier aber ein schmerzlicher Widerspruch zwischen den Aufgaben und Zielen der Erkenntnis und den Mitteln, welche uns zu ihrer Erreichung zur Verfügung stehen. Dennoch aber ist unser ganzes Erkenntnisstreben von jenem unerreichbaren Ideale geleitet: wenn der menschliche Geist immer tiefer in den Zusammenhang der Erscheinungen einzudringen sich bemüht, wenn er rastlos und unermüdlich auf dem endlosen Wege von Bedingtem zu Bedingtem, von einzelnem zu einzelnem fortschreitet, so geschieht dies im Grunde doch immer aus dem unwiderstehlichen Wunsche, eine Vollendung zu erreichen und sich schließlich doch der Idee des Ganzen zu bemächtigen.

Das Unbedingte läßt sich so zwar niemals verwirklichen, es ist aber doch wirklich als Idee, wenn auch nur als Idee. Da nun die Vernunft das Vermögen der Prinzipien ist, insofern sie im Schlußverfahren durch Subsumption eines Einzelurteils (Untersatz) unter ein allgemeineres (Obersatz) in der Fortsetzung dieses Verfahrens die isolierten Verstandeserkenntnisse auf die kleinstmögliche Zahl von allgemeinsten Bedingungen (Prinzipien) zu bringen bestrebt

ist, so ist auch die Idee des Unbedingten (als der idealen Vollendung dieser Reihe) ein reiner Vernunftbegriff. „Ideen" sind Begriffe der Vernunft, wie die Kategorien Begriffe des Verstandes sind, ja sie sind gar nichts anderes als die „bis zum Unbedingten erweiterten Kategorien". Den Ideen entspricht nichts Reales — es kann ihnen „kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen" gegeben werden —, sie beziehen sich daher im Gegensatz zu den Kategorien niemals direkt auf Erfahrung. Ihre transzendentale Funktion erschöpft sich vielmehr darin, daß sie der empirischen Forschung als Leitsterne dienen, insofern sie uns antreiben, bei keinem jemals erreichten Punkte haltzumachen, sondern immer weiter zu forschen und uns so dem niemals erreichten Ziele vollendeter Erkenntnis wenigstens immer mehr anzunähern. Ihre legitime Rolle ist so nicht die Erkenntnis von Gegenständen, sondern die Leitung des Verstandes in dieser Erkenntnis. Sie stellen ihm klar und bestimmt die Aufgabe, welche er zu erfüllen hat und die nur er erfüllen kann — einen ins Endlose hinausrückenden Zielpunkt seines Wirkens allerdings, dessen Erstrebung aber reichen Lohn verspricht[112].

3. DER DIALEKTISCHE SCHEIN

Bei Mangel an kritischer Einsicht kann hier aber leicht eine Selbsttäuschung der Vernunft eintreten: es kann die gestellte Aufgabe mit ihrer Lösung verwechselt werden. Oder anders ausgedrückt: es kann die Tatsache, daß wir das Unbedingte denken, dazu verführen, an seine reale Existenz zu glauben. In diesem Falle wird das, was nur als Leitidee des Erkennens Geltung beanspruchen darf, für einen möglichen Gegenstand der Erkenntnis gehalten, den wir allenfalls auch mit den Werkzeugen unseres Verstandes müßten erfassen können. Es wird also das Wesen des Unbedingten als bloße Idee verkannt und ihr die Vorstellung eines unbedingt Existierenden unterschoben. Da nun das Unbedingte seinem Wesen nach außerhalb unseres Erfahrungskreises liegt, so nimmt diese Täuschung die Form an, als handle es sich hier um eine übersinnliche Realität, um eine Wirklichkeit jenseits aller Grenzen möglicher Erfahrung. An die Stelle des allein zulässigen tran-

szendentalen Gebrauchs tritt damit eine transzendente Deutung unserer Vernunftbegriffe: sie werden so angesehen, als ob sich in ihnen ein Ausblick auf eine übersinnliche Welt eröffnete.

Auf dieser Selbsttäuschung beruht die Metaphysik: sie will eine Wissenschaft vom Absoluten und darum vom Übersinnlichen sein. Ihr Problem ist ein Scheinproblem, ihre vermeintliche Aufgabe und deren Lösung ein dialektischer Schein, der einem bloßen Mißverständnisse entspringt. Ihn aufzudecken, ist das Thema der „transzendentalen Dialektik", die deshalb auch eine „Logik des Scheins" heißen kann, im Gegensatz zur „Analytik" als einer „Logik der Wahrheit". Jener dialektische Schein hat aber nun das Eigentümliche, daß er in gewissem Sinne unvermeidlich („unhintertreiblich") ist. Denn da die Idee des Unbedingten im Wesen der menschlichen Vernunft wurzelt, wird die sich selbst überlassene Vernunft jederzeit auf diesen Irrtum verfallen, nämlich jene Idee für etwas gegenständlich Vorhandenes zu halten. Eine kritische Grenzbestimmung wird verhüten können, daß er Verwirrung anstifte; sie wird aber nicht verhindern können, daß er immer von neuem sich bilde, so wenig als wir vermeiden können, daß uns das Meer in der Mitte höher erscheint als am Ufer oder der Mond im Aufgang größer als am Zenith, auch wenn wir uns auf Grund erhaltener Belehrung dadurch nicht mehr täuschen lassen. Die Kritik der reinen Vernunft wird sich also damit begnügen müssen, „den Schein transzendenter Urteile aufzudecken und zugleich zu verhüten, daß er nicht betrüge; daß er aber auch (wie der logische Schein) sogar verschwinde und ein Schein zu sein aufhöre, das kann sie niemals bewerkstelligen". Metaphysik als Naturanlage ist also auch in diesem Sinne unausrottbar. Kant hat den Namen „Idee" der Platonischen Philosophie entnommen. Der Vergleichspunkt liegt darin, daß sowohl die Ideen Platons wie die Ideen Kants kein Äquivalent in der Sinnenwelt besitzen, also insofern etwas Unsinnliches sind; der Unterschied liegt aber darin, daß sie bei Platon als Urbilder der Dinge übersinnliche Wesenheiten und als solche Objekte reiner Vernunfterkenntnis bedeuten, nach Kant aber nur durch eine Verwechslung dafür gehalten werden[113].

Die Uridee des Unbedingten spaltet sich nun je nach ihrer

Anwendung auf verschiedene Gruppen des Bedingten in mehrere Einzelideen: das Unbedingte, das allen Erscheinungen des inneren Sinnes zugrunde gelegt wird, ist das unbedingte Subjekt oder die Seele; das Unbedingte als vollendeter Inbegriff aller äußeren Erscheinungen heißt Welt; das Unbedingte in Rücksicht alles Daseins überhaupt ist der Inbegriff aller Realität oder „das Wesen aller Wesen": Gott. Dementsprechend kannte die Wolffische Ontologie drei Wissenschaften aus reiner Vernunft: die rationale Psychologie, Kosmologie und Theologie. Sie wollen eine *„cognitio ex principiis"* derselben Gegenstände sein, welche die ihnen parallel laufenden „historischen" (empirischen) Disziplinen deskriptiv als *„cognitio ex datis"* behandeln. Seiner Vorliebe für architektonische Symmetrie gemäß hat Kant diese drei Ideen mit den drei Arten von Schlüssen in Verbindung gebracht, zu denen sie sich verhalten sollen wie die reinen Verstandesbegriffe zu den Urteilsformen. So schreite die Metaphysik mittels der kategorischen Schlüsse zum Begriff der Seele, mittels der hypothetischen zum Begriff des Weltganzen, mittels der disjunktiven zum Gottesbegriff. Die sich daraus ergebenden Vernunftschlüsse sind demzufolge die psychologischen Paralogismen, die kosmologischen Antinomien und die theologischen Gottesbeweise. Sie sind „Sophistikationen, nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste unter allen Menschen sich nicht losmachen und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrtum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals loswerden kann". Man fühlt aus solchen Worten deutlich, wie schwer es unserem Philosophen selbst geworden sein mag, sich von dieser Metaphysik loszuringen, als er den Schritt vom Dogmatismus zum Kritizismus wagte. Jene Trugschlüsse kritisch zu durchleuchten, ist nunmehr seine Aufgabe[114].

4. DIE RATIONALE PSYCHOLOGIE

Die rationale Psychologie vermeint unabhängig von aller Erfahrung, also rein spekulativ, das Wesen der „Seele" bestimmen zu können. Kant zeigt, daß alle ihre Beweise auf unabsichtlichen Fehlschlüssen aus irrigen Voraussetzungen, also auf Paralogismen beruhen. Sie gründen

sich durchwegs auf das reine Selbstbewußtsein des denkenden Ichs, welches als die Urtatsache der transzendentalen Apperzeption in jedem Bewußtseinsmomente enthalten ist. Dieses „Ich denke" ist „der alleinige Text der rationalen Psychologie, aus welchem sie ihre ganze Weisheit auswikkeln soll". Ihre Paralogismen entstehen nun durch eine ungerechtfertigte Anwendung der Kategorien auf diesen reinen, jeder Anschaulichkeit entbehrenden Ichbegriff. Dieses reine Ich bedeutet ja keine Selbstanschauung und darum auch keine Selbsterkenntnis; es ist vielmehr ein bloß formales Ich, das „gleichlautend" über den ganzen Bewußtseinsablauf hingleitet, ohne selbst einen angebbaren Inhalt zu besitzen. Die spekulative Psychologie behandelt nun aber dieses „Ich", das ja nichts anderes ist als die charakteristische Form der Bewußtheit überhaupt, wie ein gegebenes O b j e k t und schließt aus ihm auf das Dasein und die Eigenschaften eines substanziellen Trägers unseres Bewußtseins: aus dem Umstande, daß das reine Ich immer nur als Subjekt und niemals als Prädikat gedacht werden kann, auf seine S u b s t a n z i a l i t ä t; aus der logischen Einheit der Apperzeption auf die E i n f a c h h e i t dieses substanziellen Seelenwesens; aus der im Wechsel aller Bewußtseinsinhalte gleichbleibenden Form der Bewußtheit auf die metaphysische I d e n t i t ä t d e r „P e r s o n"; aus der Möglichkeit, jenes reine Subjekt abstrakt und ohne Beziehung auf den Leib zu denken, auf seine I m m a t e r i a l i t ä t und seine Trennbarkeit vom Leibe oder seine U n s t e r b l i c h k e i t. In allen vier Fällen liegt eine Quaternio terminorum vor, insofern dem Medius des Obersatzes im Untersatz unvermerkt ein anderer Medius unterschoben wird: dem Subjekt die Substanz, der logischen Einheit die reale Einfachheit, der logischen Identität die Personalität, der selbständigen Denkbarkeit die selbständige Existenz.

In Wahrheit läßt sich aber aus dem transzendentalen Selbstbewußtsein gar nichts für die Realität eines Trägers dieses Bewußtseins folgern, weil es keine Anschauung ist und die Kategorien nur in ihrer Anwendung auf Anschauliches reale Bedeutung gewinnen. Logisch richtigerweise ließen sich daher höchstens eine Reihe a n a l y t i s c h e r Sätze formulieren, wie: daß das Subjekt aller Gedanken nicht als Prädikat gedacht werden kann, daß die Vorstellung Ich nicht die mindeste Mannigfaltigkeit in sich

fasse, daß sie in aller Zeit numerisch identisch bleibe oder daß ich mich als denkendes Wesen von allen äußeren Dingen einschließlich meines Leibes unterscheide. Eine Erweiterung der Erkenntnis ist aber damit in keiner Weise verbunden und daher sind alle Schlüsse der rationalen Psychologie nichts wie ein unvermerkter Selbstbetrug.

Wenn es sich so als unmöglich herausstellt, über die Existenz und Beschaffenheit einer „Seele" etwas a priori auszumachen, so kann doch die Idee einer „Seele" von nicht unbeträchtlichem Nutzen sein, um andere ebenso unmögliche Behauptungen abzuschneiden. Oder anders ausgedrückt: wenn es auch keine rationale Psychologie als „Doktrin" gibt, so kann sie doch als „Disziplin" von Wert sein. Denn so wenig sich die Unkörperlichkeit und Unsterblichkeit einer Seele beweisen läßt, ebensowenig läßt sie sich auch widerlegen. Wenn z. B. aus der Einheit des Selbstbewußtseins nichts für die Einfachheit eines Seelenwesens folgt, so schließt sie doch andererseits auch jede materialistische Deutung aus, da sie auch wieder dem Umstande widerstreitet, daß es im Stofflichen überhaupt nichts Einfaches gibt. Mit dem Spiritualismus ist auch der Materialismus als schlechthin unbeweisbar abgetan; mit dem Monismus aber auch zugleich der Kartesianische Dualismus der zwei metaphysischen Substanzen. An seine Stelle tritt ein phänomenalistischer oder empirischer Dualismus, welcher die Verschiedenheit der Erscheinungen des äußeren und inneren Sinnes anerkennt, ohne sie ins Metaphysische zu projizieren. Die Lösung des psycho-physischen Problems liegt also nach Kant im transzendentalen Idealismus. Ihm zufolge sind Körperliches und Seelisches erkenntnistheoretisch gleichwertig: beide existieren für uns nur in der Erfahrung, also als Erscheinungen, nicht als Dinge an sich. Alle Schwierigkeiten, die das wechselseitige Verhältnis von „Denken" und „Ausdehnung" (wie man seit Descartes zu sagen pflegte) den Philosophen bereitete, rührten daher, daß man beide für metaphysische Substanzen hielt, während sie in Wahrheit doch nichts anderes sind als bestimmte, wenn auch in der Natur des menschlichen Geistes angelegte Vorstellungsweisen. Die allenfalls sich noch aufdrängende Frage könnte nur sein, wie in einem denkenden Subjekte überhaupt räumliche Anschauung möglich sei? Darauf gibt es aber keine Antwort mehr und wir müssen das ebenso als

einfache Tatsache hinnehmen, wie daß Raum und Zeit die einzigen Formen unserer Sinnlichkeit sind oder daß wir gerade an die vorliegenden Kategorien unseres Denkens gewiesen sind und an keine anderen. Ebenso muß es ganz dahingestellt bleiben, was der phänomenalen Materie und der phänomenalen Seele im Reich der Dinge an sich vielleicht zugrunde liegt. Es wäre durchaus denkbar, daß die Wesensverschiedenheit beider überhaupt nur der phänomenalen Welt angehörte und im Metaphysischen gar nicht bestünde. In diesem Falle würde das intelligible Substrat beider von gleicher Art sein und jede Denkschwierigkeit in Hinsicht ihrer wechselseitigen Beeinflussung hinwegfallen. So könnte es ja ganz wohl sein, daß dasjenige Etwas, das unseren äußeren Sinn affiziert, als Ding an sich betrachtet, selbst geistiger Natur wäre, so daß alles Ausgedehnte und Stoffliche nur die Art darstellen würde, wie die metaphysischen Wesen einander äußerlich erscheinen: „Auf solche Weise würde eben dasselbe, was in einer Beziehung körperlich heißt, in einer anderen zugleich ein denkend Wesen sein, dessen Gedanken wir zwar nicht, aber doch die Zeichen derselben in der Erscheinung anschauen können." Alles, was uns die äußere Erfahrung vorführt, ja zuletzt die ganze Natur, könnte demgemäß als eine symbolische Zeichensprache aus einer geistigen Welt gedeutet werden. Kant ist sich wohl bewußt, daß es sich bei solchen Gedankenflügen nur um „Hypothesen" handeln kann, denen kein Erkenntniswert zukommt. Ihre Richtung zeigt aber doch deutlich, wie nahe die private Überzeugung des Philosophen auch damals noch der Leibnizschen Monadenlehre stand[115].

Eine Psychologie a priori ist also unmöglich. An ihre Stelle tritt die empirische Psychologie als eine Art „Physiologie des inneren Sinnes". Sie hat es nur mit Beobachtungen „über das Spiel unserer Gedanken" zu tun und mit der Ableitung von „Naturgesetzen des denkenden Selbst" aus ihnen. Sie ist in Wahrheit eine Psychologie ohne Seele, eine Seelenkunde rein phänomenaler Natur, wie sie Kant selbst in seiner Anthropologie zu geben versucht hat. Da sie aber keine Prinzipien a priori zugrunde liegen hat, vermag sie niemals zum Range einer „eigentlichen", d. i. apodiktischen Wissenschaft aufzusteigen. Nicht einmal als „Experimentallehre" kann sie, wie Kant meint, anderen

experimentierenden Wissenschaften (z. B. der Chemie) jemals gleichkommen, weil sich das Mannigfaltige der inneren Erscheinungen nur in Gedanken absondern, aber nicht abgesondert aufbewahren und wiederholten Versuchen unterwerfen läßt. Ebenso ist es ausgeschlossen, etwa an anderen Personen planmäßige Versuche anzustellen, da jede Beobachtung, sogar bei uns selbst, den beobachteten psychischen Zustand beeinflußt und verändert. Die Psychologie wird daher immer nur eine „Naturbeschreibung der Seele" bleiben müssen, ohne jemals „Seelenwissenschaft" werden zu können. Kant hat hier ganz richtig auf die Schwierigkeiten jeder Psychologie, die Lehre vom wahrhaft Seelischen sein will, hingewiesen, wenn auch sein sonst oft so Staunen erregender intuitiver Vorausblick in Hinsicht der psychologischen Methoden versagt hat[116].

5. DIE RATIONALE KOSMOLOGIE

Ein ganz anderes Bild ergibt sich, wenn wir die Idee des Unbedingten in ihrer Anwendung auf die objektive Synthesis der Erscheinungen verfolgen. Hier kommt sie als Idee eines unbedingten Zusammenhangs aller Gegenstände äußerer Erfahrung oder als Idee des Weltganzen zur Geltung, wenn wir unter „Welt" die „absolute Totalität des Inbegriffs existierender Dinge" verstehen. Obwohl sich hier also ihre Wirksamkeit innerhalb der Sinneswelt abspielt (im Gegensatz zur Psychologie, wo sie den transzendenten Begriff einer Seelensubstanz erzeugt), überschreitet doch auch die Idee einer vollendeten Gänze aller Bedingungen phänomenalen Seins die Grenze der Erfahrbarkeit und ist insofern gleichfalls transzendent. Hier zeigt sich nun die überaus merkwürdige Tatsache, daß sich die Vernunft im Verfolg dieser Idee ganz von selbst und ohne daß ihr ein Trugschluß nachgewiesen werden könnte, in Widersprüche verwickelt, insofern sich über dieselbe Sache kontradiktorisch entgegengesetzte Behauptungen als möglich erweisen, von denen jede so lange im Rechte zu sein scheint, als sie nicht durch die andere widerlegt wird. Diese natürliche Antithetik eröffnet so „einen dialektischen Kampfplatz, wo jeder Teil die Oberhand behält, der die Erlaubnis hat, den Angriff zu tun, und derjenige gewiß unterliegt, der bloß verteidigungsweise zu verfahren genötigt ist". Der Grund ist auch hier, daß das-

jenige, was der Natur der Sache nach eben nur als Idee gerechtfertigt ist: nämlich die Zusammenfassung aller Erscheinungen zu einer absoluten Einheit, für einen Gegenstand möglicher Erkenntnis gehalten wird. So gefaßt, enthält der Begriff des Weltganzen in sich einen Widerspruch, insofern das endlos Werdende der Erfahrung in ihm zur Erstarrung gebracht wird, und es ist kein Wunder, daß das Durchdenken eines solchen in sich widerspruchsvollen Begriffes auch wieder auf widersprechende Folgerungen führt. Diese ergeben sich sofort, wenn mit dem Merkmale der Unendlichkeit, den jener Begriff einschließt, ernst gemacht wird. Es tauchen dann ganz von selbst Fragen von der Art auf: Ob die Welt als Ganzes in Raum und Zeit endlich oder unendlich ist, ob das Zusammengesetzte aus einfachen Teilen besteht oder nicht, ob der Gedanke der Freiheit mit der durchgängigen Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens zusammen bestehen kann oder durch sie in jeder Hinsicht ausgeschlossen wird, ob die Kette der Ursachen sich ins Unendliche zurückerstreckt oder ob eine erste Ursache angenommen werden muß? Miteinander unvereinbare Behauptungen und Gegenbehauptungen stehen hier einander gegenüber, ohne daß auf der Basis des transzendenten Weltbegriffes eine eindeutige Entscheidung für die eine oder andere möglich wäre. Kant nennt diese Widersprüche, in die sich unser Denken hier unausbleiblich verwickelt, die „Antinomien der reinen Vernunft". Er führt sie in der Weise vor, daß er „Thesis" und „Antithesis" einander gegenüberstellt und die Beweise indirekt führt: zum Beweis der Thesis wird die in der Antithesis behauptete Unendlichkeit als unvollziehbar abgelehnt, zum Beweis der Antithesis die in der Thesis gesetzte Grenze als willkürlich und jederzeit überschreitbar zurückgewiesen.

Kant stellt nun vier solcher Antinomien auf:

I. Die Thesis behauptet, daß die Welt einen Anfang in der Zeit und Grenzen im Raume habe. Dann müßte ihr aber eine leere Zeit vorausgegangen und sie von leerem Raume umgeben sein; zu beiden kann aber das Wirkliche in keinem realen Verhältnis (wie dem der Begrenztheit) stehen. Wollte man nun aber der Antithesis recht

geben, welche diese Grenzen überhaupt leugnet, so müßte man den Unbegriff einer vollendeten Unendlichkeit mit in Kauf nehmen. Dasjenige aber, was seinem Wesen nach ohne Ende ist und durch eine sukzessive Synthesis niemals erschöpft werden kann, darf ohne Widerspruch auch nicht als fertig abgeschlossen gedacht werden.

II. Die Thesis nimmt an, daß die Substanz der Welt aus einfachsten Teilen („Atomen") zusammengesetzt sei; die Antithesis verneint dem entgegen die Existenz eines schlechthin Einfachen überhaupt. Gegen sie kann sich die Thesis darauf berufen, daß, wenn es keine letzten Einheiten gäbe, bei einer ins Unendliche fortgesetzten Teilung überhaupt nichts übrigbliebe, wogegen der Antithetiker wiederum ins Treffen zu führen vermag, daß die endlose Teilbarkeit des Raumes es verbiete, in Hinsicht einer raumerfüllenden Substanz bei irgendeiner Grenze der Teilung stehenzubleiben.

III. Die Thesis behauptet, daß die Kausalität nach Naturgesetzen zur Erklärung der Welt nicht ausreiche, sondern zu diesem Zwecke auch noch eine Kausalität durch Freiheit angenommen werden müsse, während die Antithesis auf der alleinigen Geltung der Naturkausalität besteht. Beruft sich die letztere darauf, daß eine selbst ursachlose Ursache dem Kausalgesetze, welches keine Ausnahme zuläßt, widerstreite, so entgegnet der Vertreter der Thesis, daß ohne Kausalität durch Freiheit die endlose Kette der Ursachen immer unabgeschlossen bleiben müßte und gerade dann die Forderung vollendeter Kausalbestimmung unerfüllt bleibe.

IV. Die Thesis besagt, daß zur Welt als ihr Ziel oder ihre Ursache ein schlechthin notwendiges Wesen gehöre, weil die ganze vergangene Zeit die Reihe aller Bedingungen und hiermit auch das Unbedingte oder Notwendige in sich fasse. Die Antithesis hält diese Annahme für überflüssig, weil die ganze verflossene Zeit eben ohnehin die ganze Reihe der Bedingungen (von denen jede wiederum bedingt ist) in sich begreife. Die Thesis hält also die Annahme eines notwendigen Etwas neben und außer den natürlichen Bedingungen für unerläßlich, während der Gegner diesen vermeintlichen Denkzwang bestreitet. Daß diese vierte Antinomie mit der dritten nahe verwandt ist, liegt auf der Hand.

Da nach Kants Überzeugung die Gründe und Gegengründe auf beiden Seiten gleich unwiderleglich sind, kann es nur ein bestimmt gerichtetes Interesse sein, das die Parteinahme für eine von ihnen entscheidet. In der Tat finden wir die dogmatischen Rationalisten und theologisierenden Metaphysiker fast ausnahmslos auf Seite der Thesen, die Empiristen und Materialisten auf Seite der Antithesen. Platon und Epikur gelten für Kant als typische Vertreter dieser Standpunkte. Die erste These ermöglicht ja den Glauben an eine Weltschöpfung, die zweite den an die Unsterblichkeit der Seele, die dritte die Überzeugung von der Freiheit des Willens, die vierte einen Beweis für das Dasein Gottes. Daher vereint sich hier mit dem spekulativen ein starkes praktisches (moralisches) Interesse und überdies der Vorzug einer gewissen Popularität. Das rein theoretische Interesse steht hingegen entschieden auf Seite der Antithesen: denn nur hier findet sich der Verstand auf eigenem Boden, nämlich dem Felde möglicher Erfahrung, deren Gesetzen nachzuspüren ihm hier ohne jede Einschränkung freisteht. Der Kritizismus als solcher aber nimmt weder an der einen noch an der anderen Gruppe von Sätzen ein unmittelbares Interesse, wohl aber ein desto stärkeres an dem merkwürdigen Phänomen ihres Widerstreites, weil sich hier die Aussicht eröffnet, die spekulierende Vernunft, welche sich damit in eine Sackgasse verrannt hat, in ihren „dreisten Anmaßungen" gründlich zu entlarven.

Den Schlüssel zur Auflösung der Antinomien gibt wieder der transzendentale Idealismus an die Hand. Der Fundamentalirrtum, der ihnen zugrunde liegt, besteht eben in nichts anderem, als daß Erscheinungen für Dinge an sich gehalten werden und infolgedessen auch ihre unbedingte Totalität, welche „Welt" genannt wird, für eine absolute, in sich bestehende Tatsache gilt. Wenn das All selbst ein Ding an sich ist und daher außerhalb jeder Erfahrung selbständig existiert, dann ist klar, daß es nach allen vier Richtungen hin entweder endlich oder unendlich sein muß; ein drittes ist nach dem Satze des Widerspruchs ausgeschlossen. Anders liegt aber die Sache, wenn wir uns als Idealisten bewußt bleiben, daß das All als solches niemals in der Erfahrung gegeben ist, sondern nur eine beständig anwachsende Summe von Einzelerfahrungen, welche zwar immerfort größer wird, von der

wir aber niemals sagen können, daß sie vollendet und abgeschlossen sei. Wenn so die Welt gar nicht unabhängig von der Reihe meiner Vorstellungen existiert, so besteht sie auch weder als endliches noch als unendliches Ganzes. Jede Behauptung dieser Art wird sinnlos und entpuppt sich als dialektischer Schein. So betrachtet stellen sich in den beiden ersten („mathematischen") Antinomien Thesen und Antithesen als gleich falsch heraus. Wenn die Welt nur so weit reicht als unsere Erfahrung, dann kann sie weder nach oben noch nach unten endlich heißen, weil auch unsere Erfahrung nie vollendet ist; aber auch nicht im positiven Sinne unendlich, weil das auch unsere Erfahrung niemals werden kann. Mag es in der Mathematik einen progressus in infinitum geben, für die Transzendentalphilosophie kann man nur einen progressus in indefinitum gelten lassen. Damit ist allen berechtigten Forderungen der empirischen Forschung Genüge getan. Ob ich sage: ich könne im Fortgange der Erfahrung auf Sterne treffen, die hundertmal weiter entfernt sind als die äußersten, welche bis jetzt beobachtet wurden; oder ob ich sage, es sind vielleicht solche im Weltraum vorhanden, wenn sie gleich niemals ein Mensch wahrgenommen hat oder wahrnehmen wird, kommt praktisch auf dasselbe hinaus. Denn würden sie nur als Dinge an sich und ohne jede Beziehung auf meine Vorstellung am Himmel stehen, so würden sie eben für mich gar nicht existieren. Insofern ich sie aber im Anschlusse an frühere Erfahrungen dort oben vorstelle, sind sie bereits zu Bestandteilen der phänomenalen Welt geworden und die Frage nach ihrer „Wirklichkeit" schränkt sich darauf ein, ob ich an die prinzipielle Möglichkeit glaube, daß solche Sterne unter gewissen Voraussetzungen dort beobachtet werden könnten oder nicht. Mag die Vermutung der Astronomen oder auch die physikalische Hypothesenbildung in noch so weite Fernen greifen — Raum und Zeit werden ihnen nie ausgehen, denn sie erzeugen sich als Anschauungsformen unserer Sinnlichkeit immerfort von neuem. Ebensowenig steht etwas prinzipiell im Wege, die Teilung der Materie, sei es experimentell, sei es in Gedanken, unbegrenzt weit fortzusetzen: niemals werden wir darin aufgehalten werden, niemals aber auch ein Recht haben, von der Substanz zu sagen, sie bestehe aus endlich oder unendlich vielen Teilen. Die letz-

teren existieren eben nur in der vorgestellten Teilung und diese geht so weit, als es die Bedürfnisse der Wissenschaft erfordern. Solange wir uns also innerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung halten, ist alles in bester Ordnung und wir kommen nie in Verlegenheit: die phänomenale Welt ist jederzeit so groß oder so klein, als wir sie eben brauchen, um Erfahrungen machen und Erfahrungen ordnen zu können. Die Verlegenheit beginnt erst, wenn wir uns verleiten lassen, Raum und Zeit und mit ihnen die Sinnenwelt absolut zu denken. Dann entsteht jener transzendente Begriff eines vollendet existierenden Weltganzen, über den nur widersprechende Aussagen möglich sind. Die Welt als unbedingte Totalität ist aber niemals ein Gegenstand möglicher Erfahrung und darum auch keine Tatsache und kein Objekt unserer Erkenntnis. So werden diese Antinomien zu einer indirekten Widerlegung des transzendentalen Realismus auch in jener gemäßigten Auffassung, der zufolge Raum und Zeit zwar Formen unserer Sinnlichkeit, zugleich aber auch und in Übereinstimmung mit ihnen metaphysische Realitäten sein sollen: denn jeder Versuch, sie als solche widerspruchslos zu denken, hat sich als vergeblich herausgestellt[117].

Anders wieder steht die Sache mit den beiden letzten („dynamischen") Antinomien. Hier ist von vornherein kein Zweifel, daß für die phänomenale Welt nur die Grundsätze der Antithesen zu Recht bestehen. Das Verstandesgesetz der Kausalität erlaubt schlechterdings und unter keinem Vorwande irgendeine Ausnahme. Auf ihm beruht es ja, daß die Erscheinungen überhaupt eine „Natur" ausmachen, und daher ist es selbstverständlich, daß innerhalb dieser Natur die Kette der Ursachen und Wirkungen ohne Anfang und ohne Ende abläuft. In ihr ist daher weder Freiheit noch ein notwendiges Wesen anzutreffen. Auch der Mensch ist als Erscheinung dieser ausnahmslosen Naturgesetzlichkeit unterworfen und dadurch in seinen Handlungen streng determiniert. Es wäre ein Prinzip der *„ignava ratio"*, der „faulen Vernunft", wollte man auf dem Gebiete des Naturerkennens andere Erklärungsgründe dulden als jene, welche sich auf die kausale Gesetzmäßigkeit gründen. In dieser Hinsicht sind selbst die „wildesten Hypothesen", sofern sie uns nur anleiten, den kausalen Zusammenhängen nachzugehen, immer noch erträglicher als die Berufung auf transzendente Vernunftideen, z. B. auf einen göttlichen Urheber der Dinge,

den man zu diesem Behufe voraussetzt. Wenn so nun auch innerhalb der Sinnenwelt jede Einschiebung eines hyperphysischen Gliedes in die Reihe der empirischen Bedingungen sich verbietet und somit die Behauptungen der Thesen in ihr nichts zu suchen haben, so wird damit doch wieder andererseits nicht ausgeschlossen, daß diese für eine andere Welt, als es die unsere ist, Bedeutung haben könnten. Die Sinnenwelt ist ja durch den transzendentalen Idealismus als eine Wirklichkeit eigener Art charakterisiert, die sich als solche von dem Hintergrunde anderer denkbarer, wenn auch nicht erkennbarer Seinsmöglichkeiten abhebt. So würde es durchaus keinen Widerspruch in sich schließen, daß die Thesen, welche im Reiche der Erscheinungen kein Heimatrecht besitzen, doch für eine noumenale oder intelligible Welt Geltung haben könnten. Es wäre so denkbar, daß der Mensch als Glied der Sinnenwelt dem Kausalgesetze unterworfen wäre, seinem Wesen als Ding an sich nach aber einer übersinnlichen Welt angehörte, für welche dieses Gesetz keine Gültigkeit besitzt. Es wäre auch denkbar, daß, obzwar der Verstand unter Erscheinungen keine Bedingung erlaubt, die nicht selbst wieder empirisch bedingt wäre, doch das Ganze dieser Bedingungen von einer selbst unbedingten Ursache abhinge. Dadurch würde die ausnahmslose Geltung des Kausalgesetzes in der phänomenalen Sphäre gar nicht berührt und daher auch nicht verletzt. Es wäre somit ganz wohl möglich, daß, *während bei den mathematischen Antinomien sowohl Thesis wie Antithesis falsch waren, hier bei den dynamischen beide wahr sein könnten,* sofern man sich nur bewußt bleibt, daß sie sich auf ganz verschiedene Welten verteilen. Vom Standpunkte der Transzendentalphilosophie aus müssen wir hier bei bloßen Denkmöglichkeiten stehenbleiben. Aber dieser in ihr rein problematische Gedanke könnte doch in anderem Zusammenhange Bedeutung gewinnen. Es ist hier wie in der rationalen Psychologie mit dem Unsterblichkeitsgedanken: dort wo transzendente Verhältnisse in Betracht kommen, muß sich die kritische Vernunft jeder positiven, aber auch jeder negativen Aussage enthalten. Wenn wir daher Anlaß finden sollten, aus praktisch-moralischen Gründen an eine Kausalität durch Freiheit und an die Existenz eines Absoluten zu glauben, so hat dieser Glaube von der theoretischen Philosophie eben-

sowenig eine Bestätigung zu erhoffen als eine Widerlegung zu befürchten[118].

6. DIE RATIONALE THEOLOGIE

Das Thema der rationalen Theologie ist die Vernunftidee eines unbedingten Zusammenhanges aller Erscheinungen überhaupt. Ihrer rechtmäßigen transzendentalen Funktion nach würde diese Idee nur die allgemeine Forderung bedeuten, alle unsere Erkenntnisse insgesamt zu einer systematischen Einheit zu bringen. Diese Forderung ist, so wichtige Leitgesichtspunkte der Forschung sie auch in sich schließen mag, tatsächlich nur im Sinne einer ins Unendliche hinaufrückenden Aufgabe erfüllbar. Wird jene Idee aber nun im transzendenten Sinne mißverstanden, so verdichtet sich dieses Ideal der reinen Vernunft zu der Vorstellung eines möglichen Objektes der Erkenntnis, in welchem jene höchste Einheit als von Ewigkeit her bestehend gedacht wird. Die Vorstellung des Ideals wird so zuerst realisiert, d. i. zum Objekt gemacht, dann weiterhin hypostasiert und endlich gar personifiziert und so zuerst „in concreto", zuletzt aber gar „in individuo" gedacht. So entsteht der Gedanke eines „allerrealsten Wesens" als des Inbegriffs aller Realität überhaupt, der dann als Urbild (*prototypon*) aller Dinge gilt, von welchem diese nur unzulängliche Nachbilder (*ectypa*) darstellen. Ein solches *ens realissimum* nennen wir aber Gott. Die Idee des absolut Unbedingten transfiguriert sich so zur Vorstellung eines persönlichen Wesens. Gott als Gegenstand möglicher Vernunfterkenntnis bildet daher das höchste Thema der dogmatischen Metaphysik. Da aber in diesem Falle das Erdichtete und „Idealische" einer solchen Denkschöpfung immerhin nicht ganz übersehen werden konnte, bemüht sich die Metaphysik, die Existenz eines höchsten Wesens durch bündige Beweise darzutun. Diese lassen sich auf drei Typen zurückführen: den ontologischen, den kosmologischen und den teleologischen Gottesbeweis. Ihre Kritik bildet daher auch den Hauptinhalt dieses Teiles der Dialektik.

Das ontologische Argument, das auf den Frühscholastiker Anselmus, Erzbischof von Canterbury im 11. Jahrhundert, zurückgeht, von Albert und Thomas abgelehnt, von Descartes aber im 17. Jahrhundert erneuert worden war,

schließt aus dem bloßen Begriffe Gottes auf dessen Existenz. Kants Darstellung lehnt sich dabei an jene Fassung an, welche der Beweis in der Leibniz-Wolffischen Philosophie gefunden hatte. Versteht man unter Gott das *ens realissimum et perfectissimum*, so muß Gott als Inbegriff aller Möglichkeiten auch wirklich sein. Denn: zu aller Realität gehört auch das Dasein; würde man daher jenen Begriff denken wollen, ohne das Dasein Gottes mitzudenken, so würde man sich eines Verstoßes gegen den Satz des Widerspruches schuldig machen. Nach dieser Auffassung wäre somit der Satz: „Gott existiert" ein analytisches Urteil. Kant bestreitet nun, daß „Existenz" ein reales Prädikat sei, das, zu anderen realen Prädikaten hinzutretend, die Summe der „Realität" vermehren würde. Andernfalls würde gar nicht dasselbe, sondern mehr existieren, als ich in dem Begriffe gedacht hatte, und ich hätte dann nicht einmal das Recht zu sagen, daß gerade der Gegenstand meines Begriffes existiere. In der Tat enthalten aber hundert wirkliche Taler begrifflich nicht um einen Pfennig mehr als hundert bloß gedachte Taler. Um hier Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit zu unterscheiden, muß ich über den bloßen Begriff hinausgehen und der Existenz einer Sache durch Wahrnehmung oder im Zusammenhang mit Wahrnehmungen nach empirischen Gesetzen gewiß werden, wie das die „Postulate des empirischen Denkens" unwiderleglich dargetan haben. Die Voraussetzung einer Existenz außerhalb des Feldes möglicher Erfahrung läßt sich daher in keiner Weise begründen, mag sie auch als denkmöglich anerkannt werden. Existenzialurteile sind daher durchwegs synthetischer Natur: „Existenz" ist die Setzung eines Objektes mit allen seinen Prädikaten. Durch sie wird an dem Begriffe des Objekts selbst nichts geändert, sondern dieses nur der Kategorie der „Wirklichkeit" nach bestimmt. Hebe ich das Objekt samt seinen Prädikaten auf, so schwindet jeder Widerspruch, weil dann eben nichts mehr da ist, dem widersprochen werden könnte. Das ganze ontologische Argument kommt daher schließlich auf die Tautologie hinaus, daß, wenn Gott existiert (als seiend gesetzt wird), er auch als existierend gedacht werden muß. Durch Schließen aus bloßen Begriffen möchte so ein Mensch „ebensowenig an Einsichten reicher werden als ein Kaufmann an Vermögen,

wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Kassenbestande einige Nullen anhängen wollte."

Der kosmologische Gottesbeweis, den Leibniz den Beweis *a contingentia mundi* genannt hatte, schließt aus der Tatsache irgendwelcher Existenz auf die Existenz eines absolut notwendigen Wesens. Es ist das im wesentlichen jener Gedankengang, den schon die vierte Antinomie analysiert hatte. Auf seinen kürzesten Ausdruck gebracht, bedeutet er den Schluß aus einem Gegebenen auf seine Ursache: hier also von der Existenz der Welt auf ihren Urheber. Ein solcher Schluß ist aber unzulässig. Das Kausalgesetz herrscht zwar unumschränkt im Reiche der Erscheinungen; es darüber hinaus ins Metaphysische zu erstrecken, fehlt jede Rechtsgrundlage, weil hier auch die empirische Anschauung fehlt, welche allein imstande ist, einen reinen Verstandesbegriff zu realisieren. Allein auch selbst wenn man jenen Schluß zugeben wollte, so wäre damit das eigentliche Beweisziel noch nicht erreicht. Ein „notwendiges" Wesen muß noch keineswegs das allervollkommenste Wesen sein. Eine Behauptung dieser Art würde implizite voraussetzen, daß nur der letztere Begriff dem Begriffe eines notwendigen Wesens Genüge tue. Damit finden wir uns aber nach allerlei Umschweifen wieder in den alten Bahnen, aber auch auf den alten Irrwegen des ontologischen Beweisganges: ich schließe aus dem Begriffe Gottes, daß nur er der Forderung absolut notwendigen Daseins adäquat sei. Der kosmologische Beweis führt so besten Falles auf eine erste Ursache (*causa sui*) schlechthin, aber nicht auf einen persönlichen Gott.

Das vorige Argument ist zwar von einer allgemeinen Erfahrungstatsache, nämlich der Existenz der Welt, ausgegangen, aber nur, um sogleich den Boden der Erfahrung wieder zu verlassen und sich im Transzendenten zu verlieren. Dem entgegen stützt sich der teleologische, auch physikotheologisch genannte Gottesbeweis auf ganz bestimmte Beobachtungen über die Beschaffenheit und Anordnung der gegenwärtigen Welt. Die Idee eines Urwesens aller Wesen ist aber so überschwenglich groß und erhaben, daß wir von vornherein annehmen dürften, daß keine Berufung auf Empirisches ihr jemals eine genügende Grundlage werde schaffen können. Dieser Beweis schließt nun aus der bewundernswerten Zweckmäßig-

keit und weisen Anordnung der Dinge dieser Welt auf eine höchste Intelligenz als deren Urheber. Denn an und für sich ist diese Zweckmäßigkeit den irdischen Dingen völlig fremd und äußerlich und daher auch aus ihnen selbst nicht abzuleiten. Somit ist der Schluß auf eine außerhalb der Welt stehende, höchst weise und erhabene Ursache dieser ihrer Beschaffenheit unabweisbar. Auch dieser Schluß leistet nicht eigentlich das, was man von ihm erwartet. Er beruht letzten Grundes auf einer Analogie mit menschlichen Tätigkeiten: so wenig sich die Steine von selbst zu einem Gebäude, oder Räderchen und Schrauben von selbst zu einem Uhrwerke zusammenfügen, ebensowenig läßt sich die zweckvolle Gestaltung der Natur aus dem Wirken bloß mechanischer Kräfte erklären. Hier wie dort ist vielmehr das Walten eines von Verstand geleiteten Willens vorauszusetzen. Nun bringen aber der Architekt und der Uhrmacher ihre Werke nicht der Substanz nach hervor, sondern sie formen nur ein gegebenes Material. Daher führt auch jener analoge Schluß nicht auf einen Weltschöpfer, sondern nur auf einen Weltbaumeister, dessen Wirken durch die Tauglichkeit des zu verarbeitenden Stoffes immerhin gewisse Schranken gesetzt wären. Diesem Demiurgen dürfte dann aber auch weiterhin Weisheit und Macht nur im Verhältnisse zu der tatsächlich beobachtbaren Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt zugeschrieben werden. Unvermerkt unterschiebt sich dem aber in der üblichen Beweisführung der Begriff eines allmächtigen, allweisen und allgütigen Urhebers aller Dinge, also wieder der eines allervollkommensten Wesens. Das ist nur so möglich, daß der Schluß auf eine Ursache der Zweckmäßigkeit der Welt hinübergleitet in den auf ein notwendiges Wesen als Ursache ihrer „Zufälligkeit", also in den kosmologischen Beweisgang und dieser wieder in den ontologischen. Da diese beiden bereits als haltlos erkannt sind, bricht zuletzt auch das teleologische Argument in sich zusammen. Gleichwohl will Kant Reflexionen dieser Art, welche, wie die Teleologie überhaupt, zu seiner Zeit eine sehr große Rolle spielten, eine starke subjektive Überzeugungskraft nicht absprechen und daher den teleologischen Beweis nur mit gewisser Achtung genannt wissen, ja es ist wohl kein Zweifel, daß er in Kants eigenem religiösen Bewußtsein fortzuwirken niemals völlig aufgehört hat.

Es gibt keinen rein theoretischen Gottesbeweis, der sich nicht auf eine der drei behandelten Typen zurückführen ließe. Mit ihrer kritischen Abweisung ist daher jede Hoffnung vernichtet, das Dasein Gottes aus bloßen Vernunftgründen unwiderleglich darzutun. Spekulative Theologie als Wissenschaft ist somit unmöglich. Sie kann aber gleich den beiden anderen rationalen Disziplinen von einem gewissen negativen Werte insofern sein, als sie hinreicht, einen an und für sich fehlerfreien, wenn auch bloß denkmöglichen Begriff eines höchsten Urwesens aufzustellen und dadurch einem Mißbrauche der Gottesidee von anderer Seite einen Riegel vorzuschieben. Denn so wenig sich die theistische Theologie der spekulativen Metaphysik theoretisch beweisen läßt, ebensowenig läßt sich auch ein dogmatischer Atheismus oder Naturalismus wissenschaftlich rechtfertigen. Die Kritik der rationalen Theologie vermag daher immerhin einem gereinigten Gottesglauben, sofern er sich auf andere als reine Vernunftgründe stützt, den Boden zu bereiten[119].

7. DAS ERGEBNIS

Die Idee des Unbedingten ist ein natürliches Produkt unserer Vernunft. Es ist daher von vornherein zu vermuten, daß es nur der Abstellung ihres mißverständlichen Gebrauches bedarf, um sie für wirkliche Erkenntnis fruchtbar zu machen. Ihr Mißbrauch nun besteht, wie sich gezeigt hat, in ihrer Einstellung auf das Transzendente, woraus das Blendwerk einer Metaphysik des Übersinnlichen entspringt. Ihr richtiger Gebrauch wird daher ein immanenter sein müssen. Die „Vernunft" verhält sich ja zum „Verstande" nicht anders, als sich dieser zur „Sinnlichkeit" verhält: wenn die Verstandeskategorien sich auf Anschauungen beziehen und nur durch diese Beziehung reale Bedeutung gewinnen, so beziehen sich die Ideen der Vernunft auf die Urteile des Verstandes und ihr wahrer Erkenntniswert wird daher auch nur in dem bestehen, was sie in diesem immanenten Bereiche zu leisten vermögen. Und dies ist nicht wenig. Zwar dient die Idee des Unbedingten in ihren verschiedenen Gestalten nicht wie die Kategorien (ohne deren transzendentale Funktion Erfahrung überhaupt unmöglich sein würde) dazu, bestimmte Erkenntnisse zu begründen, wohl aber dazu, unser Er-

kenntnisstreben nach gewissen Zielen zu richten und unseren Verstand in seinem Tun zu leiten. Anders ausgedrückt: die Vernunftideen sind zwar nicht konstitutive, wohl aber regulative (richtunggebende) Prinzipien. So hat es sich als regulativer Gebrauch der psychologischen Idee herausgestellt, daß sie die Richtung der wissenschaftlichen Seelenlehre dahin bestimmt, weder in Spiritualismus noch in Materialismus auszuschlagen, sondern sich an die Erforschung der psychischen Phänomene zu halten. Die kosmologische Idee wieder leitet uns an, bei keiner jemals erreichten Stufe empirischer Erkenntnis stehenzubleiben, sondern unermüdlich von Einsicht zu Einsicht, von Bedingung zu Bedingung weiterzuschreiten. Das vollständige Ganze auch der phänomenalen Welt ist uns so zwar niemals als Gegenstand der Erfahrung gegeben, wohl aber aufgegeben: eine nie vollendbare, aber darum nicht weniger Erfolg versprechende Aufgabe. Die theologische Idee endlich erfüllt eine regulative Funktion höchsten Ranges, indem sie uns antreibt, alle Erkenntnisse zu systematischer Einheit zu bringen und jedes einzelne Wissen nur als Glied eines, wenn auch nie zu vollendenden Zusammenhangs in einem alles umfassenden Erkenntnissysteme zu betrachten. Und so wenig theologische Erklärungen in der empirischen Wissenschaft zu suchen haben, kann es doch, wie sich noch zeigen wird, unter Umständen von Vorteil sein, die Dinge so zu betrachten, als ob sie alle von einer göttlichen Intelligenz herstammten, denn damit wird die teleologische Betrachtungsweise fruchtbar gemacht, ohne mit der kausal-mechanistischen in Widerstreit zu kommen. Die Idee des Unbedingten wirkt so wie ein imaginärer Brennpunkt (*„focus imaginarius"*), dem alle einzelnen Erkenntnisse zustreben, ohne in ihm zwar jemals zu reeller Vereinigung zu gelangen, der aber dennoch dazu dient, ihnen „die größte Einheit neben der größten Ausbreitung" zu verschaffen. Er ist gleichsam ein Symbol der Einheitstendenz alles Denkens und Forschens: der Forderung, grundsätzlich einer einheitlichen Vollendung des Verstandesgebrauches nachzustreben.

Zum Metaphysiker alten Stiles wird, wer den Wegweiser für das Ziel nimmt, die gestellte Aufgabe für ihre Lösung hält. Denn nur solche Wegweiser sind die Vernunft-

ideen: für sich selbst genommen ohne Inhalt und ohne selbständigen Wert. „Vernunft" bedeutet somit nichts anderes als die Gesamtheit richtunggebender Denk- und Forschungsantriebe empirischer Erkenntnis. Durch sie soll die gesamte Verstandeserkenntnis aus einem bloßen Aggregat einzelner Erfahrungsurteile zu einem einheitlichen System des Erfahrungswissens gestaltet werden, das, unter Ausschaltung metaphysischer Deutungen, die Beweglichkeit und Geschmeidigkeit fortgesetzter Anpassung und unbegrenzten Fortschreitens sich bewahrt. Die Vernunft ist in diesem Sinne eine wohltätige Zauberin, die uns verlockende Ziele vor Augen stellt, denen unser Denken und Forschen immerfort nachstrebt, ohne sie jemals erreichen zu können — denn das Unbedingte ist eben für ein bedingtes Denken niemals erreichbar —, während sie auf dem Wege zu ihnen die größten und wertvollsten Schätze finden. Es ist wie in Bürgers Parabel „Die Schatzgräber": der sterbende Winzer verspricht seinen Kindern einen im Weinberge verborgenen Schatz, endet aber sein Leben mit den Worten: „Grabt nur danach!" Vergebens suchen die Söhne in harter Arbeit nach dem angeblichen Schatze, den sie nicht finden, weil er gar nicht vorhanden ist. Aber der Weinberg lohnt die Mühe mit dreifachem Ertrag.

Dieselbe Vernunft bewährt sich aber auch kritisch gegen sich selbst: ihr Werk ist die „Kritik der reinen Vernunft", welche alle Erkenntnisansprüche, auch die eigenen, vor ihren „Gerichtshof" ruft und sie unbarmherzig beschneidet. Denn: „Freilich fand es sich: daß, ob wir zwar einen Turm im Sinne hatten, der bis an den Himmel reichen sollte, der Vorrat der Materialien doch nur zu einem Wohnhause zureichte, welches zu unseren Geschäften auf der Ebene der Erfahrung gerade geräumig und hoch genug war, sie zu übersehen." Die Zerstörung dieser „Träume der Vernunft" schien Kant wohl zunächst als die wichtigste Aufgabe. Sie erregte auch alsbald das größte Aufsehen in einer Zeit, deren Stolz und Hoffnung noch immer die dogmatische Metaphysik bildete. Auf diese seine Tat prägte Mendelssohn das Wort von dem „alles zermalmenden Kant". War es auch vielleicht in gewissem Sinne voreilig von Kant, die Metaphysik seiner Zeit für eine „Naturanlage" des menschlichen Geistes zu halten, so schmälert das nicht die un-

geheure geschichtliche Bedeutung seiner Kritik und auch die Gegenwart hätte noch oft von ihr — besonders von der Antinomienlehre — zu lernen. Eine ganze Fülle von Schein- und Vexierproblemen ist durch sie abgetan; der „dichtenden Vernunft" sind die Flügel beschnitten, aber dafür dem menschlichen Erkenntnistrieb ein unermeßlich weites Feld erfolgreicher und gegen jeden skeptischen Einwand gesicherter Betätigung eröffnet, ohne daß damit die letzten persönlichen Überzeugungen an die Schranken bloßer Wissenschaftlichkeit gebunden würden. Die Kritik richtet sich ja nur gegen die spekulative Metaphysik und Theologie, nicht gegen einen aus der Tiefe des menschlichen Gemütes quellenden Glauben, sofern er nur der Vernunft nicht widerstreitet. Die Wissenschaft wird vor Einbrüchen wilder Spekulation und jeder Beschränkung durch religiöse Dogmatik gesichert, aber auch der lebendige moralische Glaube vor skeptischen Angriffen der Wissenschaft. Denn mit dem positiven Dogmatismus überschwenglicher Behauptungen ist auch der negative Dogmatismus absoluter Verneinung gerichtet. So ist die „Metaphysik" unter Kants Händen in der Tat das geworden, was die „Träume" von ihr verlangt hatten: eine „Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft"[120].

VII. NATURPHILOSOPHIE

1. DIE PHILOSOPHIE DER MATERIE

Alle wirkliche Erkenntnis ist auf den Bereich des Phänomenalen eingeschränkt. Innerhalb dieser Grenzen ist aber eine zweifache Art von Wissen möglich: eine auf Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen beruhende empirische Erkenntnis der besonderen Naturgesetze und ein Wissen a priori von den allgemeinsten Bedingungen der Natur und Naturerkenntnis überhaupt. Dieses letztere ist teils Mathematik als Wissenschaft von den anschaulichen Formen alles Erfahrbaren, teils Metaphysik in der neuen Bedeutung des Wortes, nämlich als System aller apriorischen Grundlagen unseres Wissens. Dieser „reine" Teil geht dem empirischen an Rang voraus. Denn, wie Kant meint, kann „eigentliche Wissenschaft nur diejenige genannt werden, deren Gewißheit apodiktisch ist; Erkennt-

nis, die bloß empirische Gewißheit enthalten kann, ist ein nur uneigentlich so genanntes Wissen".

Der Rang einer Wissenschaft wird sich somit danach bestimmen, ob und in welchem Umfange apriorische Elemente in ihr enthalten sind. Nun setzt alle bestimmte Naturerkenntnis die Beziehung auf reine Anschauung voraus, weshalb sich über sie aus bloßen Begriffen nichts ausmachen läßt. Daher wird in Hinsicht jeder besonderen Naturlehre ihr Gehalt an Mathematik über ihren Wissensrang entscheiden. Sofern sich also Mathematik auf sie anwenden läßt, nimmt sie auch an deren Apodiktizität teil und „so wird Naturlehre nur soviel eigentliche Wissenschaft enthalten, als Mathematik in ihr angewandt werden kann". Sofern dies nicht oder noch nicht (wie in der Chemie jener Zeit) möglich ist, muß die betreffende Naturlehre sich bescheiden, bloße systematische Experimentierkunst zu bleiben und darf den Namen „Wissenschaft" nicht für sich in Anspruch nehmen. Die Aufgabe einer Metaphysik der Natur ist hingegen eine viel allgemeinere: sie hat in den besonderen Naturlehren nichts zu suchen, sondern soll ihrerseits nur zeigen, in welchem Umfange sich Aussagen a priori über die Natur überhaupt abgeben lassen. In ihrem allgemeinsten Teil ist diese Aufgabe in den „Grundsätzen des reinen Verstandes" bereits geleistet. Die Frage ist nun, ob sich darüber noch hinausgehen läßt. Ohne jede Anlehnung an die Empirie ist das nach den Prinzipien der Transzendentalphilosophie offenbar unmöglich. Denn nur die Form, nicht der Inhalt der Erfahrung läßt sich a priori erkennen. Es wird aber genügen, nur den allgemeinen Begriff jenes Etwas, das in diesen Formen gegeben wird, aufzunehmen und an ihm zu zeigen, was sich auf Grund der transzendentalen Prinzipien von der Natur a priori erwarten läßt. Wir nehmen also zum Zwecke einer solchen „rationalen Physiologie" aus der Erfahrung nichts weiter, als was nötig ist, daß unseren Sinnen überhaupt ein Objekt gegeben werde. Dieses ist in Hinsicht der äußeren Erfahrung der Begriff der Materie, in Hinsicht der inneren der Begriff eines denkenden Wesens. Nun hat sich aber gezeigt, daß alle Folgerungen aus dem letzteren nur auf Paralogismen hinauslaufen, und da auch Mathematik auf die inneren Erscheinungen nicht anwendbar ist, gibt es auch keine Metaphysik der

Psychologie: sie muß der Grundlegung durch eine apriorische Erkenntnis entbehren und kann daher auch niemals Wissenschaft im eigentlichen Sinne werden. Die Metaphysik der Natur wird daher immer nur eine Metaphysik der äußeren Natur sein können. Ihre Frage also lautet: was läßt sich von der Körperwelt a priori aussagen? Sie ist das Thema der „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" (1786), welche so eine Erweiterung der „Grundsätze" durch Aufnahme des empirischen Begriffes der Materie, wenn auch in seiner abstraktesten Gestalt, darstellen[121].

Der Begriff der Materie entsteht durch Anwendung der Kategorie der Substanzialität auf die Erscheinungen des äußeren Sinnes. Materie ist die Substanz der physischen Welt und somit das, was die physikalischen Körper von den geometrischen unterscheidet. Unter Materie ist aber selbstverständlich immer nur eine *„substantia phaenomenon"* zu verstehen, nicht etwa ein den Erscheinungen zugrunde liegendes Ding an sich. Auch wenn ihr im Transzendenten ein im übrigen völlig unbestimmbares Ding an sich entsprechen sollte, so bliebe doch das, was wir Materie nennen, seiner spezifischen Beschaffenheit nach lediglich „ein Gedanke in uns": ein mit Notwendigkeit sich bildender Begriff, keine metaphysische Realität. Dieser Begriff ist empirischen Ursprungs. Denn nur die Anschauungsform des Raumes ist a priori, nicht seine Erfülltheit. Selbst die Vorstellung der Bewegung, als einer Vereinigung von Raum und Zeit, setzt die Wahrnehmung eines Beweglichen im Raume voraus. Die Materie ist somit ein „empirisches Datum". Da es sich hier aber um apriorische Aussagen über die Materie handelt, werden wir mit einem Minimum empirischer Begriffsbestimmungen auszukommen trachten müssen. Als solches bietet sich die Definition der Materie als einer beweglichen, den Raum erfüllenden Substanz dar, wobei sich allerdings zeigen wird, daß dieser Begriff einer materiellen Substanz im Fortgange der Untersuchung durch den der Kraft fast vollständig verdrängt wird. Da nun die Naturphilosophie nichts anderes sein will als eine Anwendung der „Grundsätze" auf diesen empirischen Begriff, so folgt die Untersuchung dem Schema der vier Kategorienklassen und zerfällt demnach in vier Hauptstücke: die Bewegung

als reines Quantum betrachtet, ergibt die Phoronomie, als zur Qualität der Materie gehörig die Dynamik, die bewegte Materie in Relation ihrer Teile untereinander die Mechanik, endlich die Bewegung bloß in bezug auf die Modalität unseres Vorstellens erörtert die Phänomenologie[122].

Die Phoronomie sieht in der Materie nur „das Bewegliche im Raum". Da hier nur von der Bewegung als solcher die Rede ist, kann an Stelle des Körpers auch der bewegte mathematische Punkt gesetzt werden. Es ergibt sich die Einteilung der Bewegung in geradlinige und in sich zurückkehrende und der letzteren wieder in zirkulierende und oszillierende. Es wird zwischen relativem (erfülltem und deshalb wahrnehmbarem) und absolutem Raume unterschieden. Jener kann selbst bewegt gedacht werden im Verhältnis zu anderen Räumen, dieser begreift alle Räume in sich und ist daher selbst unbewegt, aber die Voraussetzung aller Bewegung. Im Verhältnis zum relativen Raum bleibt es sich gleich, ob wir einen Körper als bewegt und den Raum ruhend, oder umgekehrt den relativen Raum bewegt und den Körper ruhend denken. Die Konstruktion der Bewegungsgröße, d. h. die Zusammensetzung der Bewegung eines Punktes aus zwei oder mehreren Bewegungen bildet das weitere Thema der Phoronomie. Die Dynamik, der wichtigste Abschnitt des Ganzen, betrachtet „das Bewegliche, sofern es einen Raum erfüllt". Hier zeigt sich nun, daß die Materie den Raum nicht durch ihr bloßes Dasein einnimmt, sondern durch einen Antagonismus zweier Kräfte: der Attraktions- und Repulsionskraft, welche schon die Konstruktionselemente der „Theorie des Himmels" gebildet hatten. Die Alleinherrschaft der Anziehungskraft müßte zuletzt die Materie im mathematischen Punkt verschwinden machen, die Alleinherrschaft der Abstoßungskraft würde sie in den unendlichen Raum zerstreuen. Im Zusammenhang damit verwirft Kant die Lehre von der atomistischen Struktur der Materie, wobei er allerdings weniger die physikalische Atomistik als die Monadologie im Auge hat, welche aus der unbegrenzten Teilbarkeit der Materie geschlossen hatte, daß sie aus absolut einfachen Teilsubstanzen zusammengesetzt sein müsse. Kant hatte bereits bewiesen, daß das Unteilbare sowenig wie der leere Raum, den diese Hypo-

these voraussetzt, Gegenstände möglicher Erfahrung sein können. Ihre Annahme erscheint aber dann unvermeidlich, wenn man in der Natur keine anderen als extensive Größen anerkennt. Nun hatten aber die „Antizipationen der Wahrnehmung" gezeigt, daß das Reale an der Erscheinung auch stets eine intensive Größe oder einen Grad besitze. Aus dem Gedanken einer gradweise abgestuften Erfüllung des Raumes ergibt sich aber die Möglichkeit, eine Kontinuität der Raumerfüllung anzunehmen und an Stelle des schlechthin leeren Raumes den Begriff „komparativ-leerer Räume" zu setzen. An die Stelle der atomistischen Theorie tritt so die Kontinuitätshypothese und eine dynamistische Theorie der Materie. Kants Anschauungen standen in diesem Punkte mit der Physik seiner Zeit in Widerspruch, lassen sich aber bei entsprechender Umbildung mit der heutigen elektro-energetischen Auffassung der Materie wohl vereinen. Im Gegensatz zu ihr steht allerdings die Annahme einer Fernwirkung (*„actio in distans"*) der Anziehungskraft, an der Kant in Übereinstimmung mit der Schule Newtons festhalten zu müssen glaubte. Die Mechanik definiert die Materie als „das Bewegliche, sofern es, als ein solches, bewegende Kraft hat". Hier wird gezeigt, daß die Materie die einzige erkennbare Substanz ist, woraus nach der ersten „Analogie" das Gesetz von der Erhaltung der Materie a priori folgt. Aus dem Kausalsatze folgt ferner, daß jede Zustandsänderung der Materie eine Ursache und, da alle ihre Bestimmungen räumlicher Natur sind, eine äußere Ursache haben müsse. Daher muß auch der Übergang aus Ruhe in Bewegung und umgekehrt eine äußere Ursache haben. Daraus folgt a priori das Gesetz der Trägheit: daß nämlich jeder Teil des Stoffes in seinem Bewegungszustande verharrt, sofern er darin nicht durch eine äußere Einwirkung gestört wird. Dieses Beharren darf aber nicht als ein positives Streben oder als Beharrungstrieb der Materie gedeutet werden. Nur lebende Wesen haben einen Zug zur Trägheit in diesem Sinne, weil sie eine unliebsame Veränderung ihres Zustandes in der Vorstellung voraussehen und ihre Kraft dagegen aufbieten können. Die Materie hat aber keinerlei innere Beschaffenheiten, geschweige denn sehende Triebe. Ihr solche anzudichten, führt zum Hylozoismus und dieser bedeutet den „Tod aller Naturphilosophie". Aus dem glei-

chen Grunde — also mit ganz anderer Motivierung als Goethe — hatte sich Kant auch gegen die Unerkennbarkeit eines „Inneren der Natur" gewendet: „Ins Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde." Aus der Anwendung des Verstandesgesetzes der Wechselwirkung ergibt sich ferner das Gesetz, daß in der Mitteilung von Bewegung Wirkung und Gegenwirkung stets einander gleich sind. Die Phänomenologie endlich betrachtet die Materie als „das Bewegliche, sofern es, als ein solches, ein Gegenstand der Erfahrung sein kann". Es handelt sich dabei um die Frage, unter welchen Umständen Bewegung als möglich, wirklich oder notwendig erscheint: also um die Erscheinungsart der Bewegung. Hier zeigt sich, daß die geradlinige Bewegung eines materiellen Punktes in Ansehung eines empirischen Raumes ein bloß mögliches Prädikat darstellt, das ebensogut durch die Bewegung des Raumes in entgegengesetzter Richtung ersetzt werden kann, daß aber eine absolute Bewegung, also ohne Rücksicht auf ein bestimmtes Bezugssystem unmöglich ist. Hingegen ist die Kreisbewegung eine wirkliche Eigenschaft des Bewegten, weil sie als kontinuierliche Veränderung einer geradlinigen Bewegung die Einwirkung äußerer Kräfte voraussetzt. Der logische Gegensatz ist hier nicht die relative, sondern die bloß scheinbare Bewegung. So kann allerdings in Gedanken die Achsendrehung der Erde durch die Vorstellung einer entgegengesetzten Drehung des Sternenhimmels „völlig gleichgeltend" vertreten, nicht aber in der Erfahrung real an ihre Stelle gesetzt werden. Notwendig aber ist es, daß in jeder Bewegung eines Körpers eine gleiche, aber entgegengesetzte Bewegung eines Bezugskörpers gedacht werde. Es folgt dies aus der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung, daher Kant sagen konnte, dieser Lehrsatz bestimme die Modalität der Bewegung in Ansehung der Mechanik[123].

Im ganzen ist Kants Philosophie der Materie ein an den Prinzipien Newtonischer Physik orientierter Versuch, eine allgemeine Kinematik rein begrifflich-apriorisch zu konstruieren. Insofern als seine Absicht festgehalten werden kann, zu zeigen, was an den Vorstellungsweisen der Natur-

wissenschaft auf allgemeinen Denkbedingungen beruht im Gegensatz zu dem, was nur eine Zusammenfassung von Erfahrungstatsachen ist oder bloß bildhaft-symbolischen Charakter trägt und daher dem Wandel unterworfen ist, ist dieser Versuch durchaus anerkennenswert. Wenn aber nun auch Kant immer daran festgehalten hat, daß alle besonderen Naturgesetze nur auf Grund der Erfahrung gefunden werden können, greifen manche seiner metaphysischen Konstruktionen doch bedenklich auf empirisches Gebiet über, so wenn z. B. in der „Dynamik" auch die Unterschiede fester und flüssiger Körper, Dichtigkeit, Reibung und Elastizität a priori deduziert werden. Dazu kommt, daß man vieles, was Kant für apodiktisch beweisbar hielt, heute doch nur als Hypothese gelten lassen würde. So kam es, daß die konstruktive Naturphilosophie Schellings und seiner Zeit an diese Kantische Metaphysik der Materie anzuknüpfen vermochte, wofür das Wort Hegels charakteristisch ist: Kant habe das Verdienst, „durch seinen Versuch einer sogenannten Konstruktion der Materie .... den Anfang zu einem Begriff der Materie gemacht und mit diesem Versuche den Begriff einer Naturphilosophie wieder erweckt zu haben." Nun hatte Kant in der Vorrede zur ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft ein „System der reinen (spekulativen) Vernunft" unter dem Titel einer „Metaphysik der Natur" in Aussicht gestellt, „welches bei noch nicht der Hälfte der Weitläufigkeit dennoch ungleich reicheren Inhalt haben sollte als die ‚Kritik'." Die „Metaphysischen Anfangsgründe" können dafür nur als Abschlagszahlung gelten. In der Tat hatte Kant vor, seine Lebensarbeit mit einem Werke: „Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik" zu schließen. Obwohl er seit 1796 daran zu arbeiten begann, sind uns nur einzelne zerstreute Entwürfe und Aufzeichnungen dazu erhalten. Es ist nun sehr interessant zu sehen, wie sich für Kant der Kreis des Apriorischen immer mehr erweitert und damit auch das Bereich einer „reinen" Wissenschaft von der Natur. Wir finden da Spekulationen über einen allgemeinen Wärmestoff, der als „eine allverbreitete, alldurchdringende, innerlich in allen ihren Teilen gleichförmig sich selbst bewegende und in dieser inneren Bewegung beharrlich begriffene Materie" bestimmt wird; über einen allgemeinen Weltäther, der an die Stelle des leeren Raumes treten soll und mit dem

Wärmestoff bald gleichgesetzt, bald von ihm unterschieden wird, wobei die Molekularkräfte nach Möglichkeit durch Ätherkonkussionen ersetzt werden sollen; über die Aggregatzustände der Materie und ihren Übergang ineinander; über die Ursachen der Tropfengestalt, den Glanz der Metalle und die Haarröhrchenphänomene. Dabei heißt es ausdrücklich von jenem „radikalen Weltstoff", er sei „kein hypothetischer, sondern a priori gegebener Stoff". Ja, es wird sogar der Versuch gemacht, aus der Kategorientafel a priori die möglichen Arten von Empfindungen, bewegenden Kräften und Qualitäten körperlicher Gegenstände abzuleiten. Dazu kommen allgemeine Vermutungen über eine gemeinsame Grundlage von Wärme, Licht, Elektrizität und Magnetismus. Hier finden wir den gealterten Kant ganz auf den Wegen der spekulativen Naturphilosophie; ja, es ist wahrscheinlich, daß diese auf dem Umwege durch den von Schelling stark beeinflußten Physiker J. W. Ritter auf diesen Umschwung von Einfluß geworden war. Ein Satz wie der aus den allerletzten Aufzeichnungen stammende: daß die Transzendentalphilosophie eine Art Galvanismus sei, könnte ebensogut bei Novalis stehen. Mag man auch diese und ähnliche, zum Teil schon stark senile und überdies noch nicht zum Druck bestimmte Äußerungen des Philosophen dem allmählichen Schwinden des kritischen Geistes zugute halten, so teilen doch auch die „Metaphysischen Anfangsgründe" das Schicksal jeder Naturphilosophie, daß sie, an einer bestimmten Phase des Naturerkennens orientiert, mit dessen Fortschreiten rascher veraltert als andere Teile des Systems[124].

2. DIE PHILOSOPHIE DES ORGANISCHEN

Die „Transzendentale Analytik" und die „Metaphysischen Anfangsgründe" geben eine Grundlegung der mathematisch-physikalischen Naturwissenschaft. Ihre Prinzipien lassen sich aber nicht ohne weiteres auf die Biologie übertragen, denn die organischen Naturformen setzen ihrer Auflösung in bloße Bewegungsgrößen einen unüberwindlichen Widerstand entgegen. In dieser Hinsicht hatte schon die „Naturgeschichte und Theorie des Himmels" gelehrt, daß die Mechanik am Grashalm und der Raupe scheitere. Zwar bestehen die allgemeinen Gesetze der Natur als Bedingungen der Erfahrung überhaupt selbstverständlich auch für die

organische Welt zu Recht, aber sie reichen hier zur Erklärung nicht zu, sondern bedürfen der Ergänzung durch ein Hilfsprinzip. Ein solches bietet sich dar im Begriffe der realen (objektiven) oder Naturzweckmäßigkeit. Der „Zweck" ist keine Kategorie des Verstandes, denn er bildet keine Voraussetzung der Möglichkeit einer Erfahrung. Er ist vielmehr nur ein Prinzip der Beurteilung gewisser Naturverhältnisse und zwar ihrer bloß reflektierenden Beurteilung, welche zu einzelnen Fällen besonderer Art erst ein allgemeines Prinzip sucht, um sie aus ihm verstehen zu können. Der Zweckbegriff nun entspringt daher, daß wir in gewissen Fällen eine Erscheinung ebensogut als Ursache wie als Wirkung aufzufassen in der Lage sind. Das ist in vorbildlicher Weise bei den Erzeugnissen menschlicher Tätigkeit der Fall. Hier ist die antizipierende Vorstellung der Wirkung dieser Tätigkeit die Ursache oder das Motiv für das Einsetzen dieser Tätigkeit. Auf den Begriff einer Zweckmäßigkeit in der Natur wird daher die Erfahrung unsere Urteilskraft dann leiten, wenn ein Kausalverhältnis von solcher Art zu beurteilen ist, daß wir es uns nur nach Analogie menschlicher Zweckhandlungen begreiflich machen können. Oder wie Kant sagt: „wenn ein Verhältnis der Ursache zur Wirkung zu beurteilen ist, welches als gesetzlich einzusehen wir uns nur dadurch vermögend finden, daß wir die Idee der Wirkung der Kausalität der Ursache, als die dieser selbst zugrunde liegende Bedingung der Möglichkeit der ersteren unterlegen." Kurz gesagt: wenn wir das Verhältnis von Erscheinungen technisch denken müssen, um es uns begreiflich zu machen. Die Anwendung einer solchen technisch-teleologischen Betrachtungsweise wird uns besonders dort nahegelegt sein, wo wir aus irgendeinem Grunde an der Grenze unseres kausal-mechanistischen Begreifens stehen, wie das in Hinsicht der Organismen, aber auch in Hinsicht des Ganzen der Natur, das uns nur in der Idee aufgegeben ist, der Fall ist. Das Bedürfnis nach Heranziehung teleologischer Gesichtspunkte in der Naturbeurteilung macht es jedoch keineswegs notwendig, nun auch der Natur etwa nach menschlicher Art eine Absicht in der Hervorbringung gewisser Produkte zuzuschreiben; es genügt, ein analoges Verhältnis von Ursache und Wirkung zu denken, wie es bei Artefakten besteht: das, was ist,

wird beurteilt und gemessen an dem, was es sein soll. Da nun die Erfahrung immer nur lehrt, was die Dinge sind, aber niemals, was sie sein sollen, so ist klar, daß es sich hier um Einführung eines empirisch nicht begründbaren Prinzipes der Beurteilung handelt, welche ihre Berechtigung und deren Grenzen vor dem Forum des Kritizismus wird ausweisen müssen. Dieses Problem ist in der „Kritik der Urteilskraft" (1790) und zwar in deren zweitem Teile: „Kritik der teleologischen Urteilskraft" gestellt und in einer wohl für alle Zeiten gültigen Weise gelöst. Ferner kommen dafür in Betracht der Entwurf einer Einleitung zu diesem Werke, der unter dem Titel: „Über Philosophie überhaupt" (1794) veröffentlicht wurde, und ein Aufsatz: „Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie", der 1788 im „Teutschen Merkur" erschienen war[125].

Von Naturzweckmäßigkeit kann nun im allgemeinen in zweifacher Hinsicht gesprochen werden. Eine äußere oder bloß relative Zweckmäßigkeit liegt dort vor, wo eine gegebene Wirkung als Mittel zur Verwirklichung von Zwecken, die außerhalb seiner liegen, angesehen wird. In diesem Sinne ist von der „Nutzbarkeit" gewisser Naturprodukte für den Menschen oder ihrer „Zuträglichkeit" für andere Geschöpfe die Rede. So könnte man fragen, ob nicht die uralte Absetzung von Sandschichten bei allmählichem Zurücktreten des Meeres ein Zweck der Natur war, um das Entstehen von Fichtenwäldern, die gerade auf solchem Boden am besten gedeihen, zu begünstigen oder ob nicht das Vorkommen von Gräsern im Hinblick auf die Existenzmöglichkeit grasfressender Tiere und das Dasein dieser wieder in Rücksicht auf die Nahrung der Raubtiere als zweckmäßig beurteilt werden müsse. Das gleiche gilt in Hinsicht der Lebensbedingungen des Menschen. Es ist aber leicht einzusehen, daß teleologische Betrachtungen dieser Art, mit denen die Popularphilosophie zu Zeiten Kants reichlichen Mißbrauch trieb, nur dann sinnvoll sein würden, wenn sie zuletzt auf einen absoluten Zweck bezogen werden könnten, wenn also die Existenz dessen, wofür etwas Mittel sein soll, ein Selbstzweck der Natur sein würde. Da aber die Naturbetrachtung keinerlei Anhaltspunkt dafür gibt, daß etwa die physische Existenz des Menschengeschlechtes ein solcher absoluter Naturzweck wäre,

so erweist sich diese Art Teleologie als bloß hypothetisch und in philosophischem Sinne bedeutungslos. Hingegen liegt in der Organisation belebter Naturprodukte tatsächlich ein Problem vor, das, weil mechanistisch nicht restlos zu lösen, eine echte Zweckbetrachtung herausfordert. Hier ist es nämlich im Gegensatze zu anorganischen Körpern nicht möglich, die Entstehung und Form des Ganzen aus dem Zusammenwirken mechanischer Kräfte abzuleiten. Bei unbelebten Naturkörpern sind die Teile früher da als das Ganze, das sich aus ihnen aufbaut. Ihre Existenz und Struktur wird durch den mechanischen Prozeß ihres Zusammenschlusses gar nicht berührt, so daß dieser für sie relativ zufällig bleibt. Das Ganze wiederum ist als die Wirkung der bewegenden Kräfte aller seiner Teile restlos zu verstehen. Anders bei Organismen: ihr Lebenszusammenhang ist bedingt durch die Struktur und Funktion ihrer Teile; diese Teile selbst aber wieder sind ihrer Gestalt und Tätigkeitsform nach bedingt durch den organischen Zusammenhang, in dem sie stehen. Ein Baum kann nicht gedeihen ohne Wurzeln und Blätter, sich nicht fortpflanzen ohne Früchte; aber Wurzeln, Blätter und Früchte können ebensowenig für sich bestehen, sondern nur im organischen Zusammenhang des ganzen Baumes. So wenig wie das Ganze ohne die Teile sind auch die Teile ohne das Ganze in ihrer Existenz und Eigenart zu begreifen. Eines ist hier um des andern willen da und hat seine Daseinsberechtigung wieder nur als „Organ" oder Werkzeug des Ganzen. Das ist nun bis zu gewissem Grade auch bei Maschinen der Fall. Gleichwohl reicht dort auch die bloß technische Vorstellungsweise nicht zu. In einer Uhr ist zwar jeder Teil das Werkzeug für die Bewegung aller anderen, aber ein Rad ist nicht die hervorbringende Ursache anderer Räder und noch weniger eine Uhr die Erzeugerin einer anderen Uhr. Dieses Verhältnis besteht aber bei den Organismen, welche sich selbst erhalten und fortpflanzen. In diesem Sinne hatte schon die Königin Christine von Schweden gegen den Vergleich der Tiere mit Automaten oder aufgezogenen Uhrwerken durch Descartes dem Philosophen eingewendet, daß bei Uhren die Fortpflanzung doch etwas Unerhörtes sei. Eine solche Wechselbedingtheit zwischen einem Ganzen und seinen Teilen bedeutet nun für die mechanistische Naturerklärung, welche überall auf die Ver-

folgung einsinnig verlaufender Kausalreihen angewiesen bleibt, ein unauflösliches Rätsel. Ein intuitiver Verstand, der imstande wäre, alles mit einem Blicke zu übersehen, könnte es vielleicht verstehen, daß und wie die Teile im ganzen begründet und bedingt sein können. Unser diskursiver Verstand, der immer nur von einzelnem zu einzelnem fortschreitet und die Erscheinungen „buchstabieren" muß, um sie als Erfahrung lesen zu können, ist nicht in dieser glücklichen Lage. Hier hilft uns nur Betrachtung nach Analogie menschlicher Zwecktätigkeit. Wir vermögen jenes eigentümliche Verhältnis nur so zu verstehen, daß wir die Idee des Ganzen als bestimmenden Grund für die Beschaffenheit der Teile und die Art ihres Zusammenwirkens ansehen, diese also so betrachten, als ob die Möglichkeit der Existenz des ganzen Organismus der besonderen Bildung seiner Teile als Endzweck vorangesetzt wäre. Da umgekehrt die Teile offenkundig als Mittel zur Erhaltung des Ganzen dienen, so besteht hier ein Verhältnis gegenseitiger Zweckbedingtheit und wir können „ein organisiertes Produkt der Natur" geradezu als das definieren, „in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist." In gleichem Sinne kann man auch sagen, daß ein Organismus in Hinsicht seiner Erzeugung im Verhältnis zur Gattung zugleich Ursache und Wirkung sei. Hier ist nicht mehr von einer äußeren Zweckmäßigkeit die Rede, sondern von einer inneren: von einer Zweckmäßigkeit ohne (äußeren) Zweck. Der Bestand des Organismus selbst gilt hier als Endzweck, dem alles untergeordnet ist und der alles zu seiner Selbsterhaltung organisiert. Damit ist nicht gesagt, daß die Existenz dieses Organismus oder der organischen Welt überhaupt ein Zweck der Natur sei, geschweige denn, daß der Natur eine bewußte Absicht nach dieser Richtung hin angedichtet werden dürfte. Jene Zweckbetrachtung gründet sich vielmehr einzig und allein auf die Form des Zusammenwirkens der Teile zum Ganzen eines Organismus. Nur in formaler, nicht in materialer Hinsicht kann daher dieser als objektiver „Naturzweck" angesehen werden[126].

Das „Leben" ist somit ein Grenzbegriff der kausal-mechanistischen Naturerklärung. Damit ist jedoch nicht gemeint, daß die letztere vor den

Organismen grundsätzlich haltmachen solle. Im Gegenteil: nur die auf den apriorischen Bedingungen aller Erkenntnis beruhende Einsicht in den kausal-gesetzmäßigen Zusammenhang auch der Lebenserscheinungen würde unseren Wissenstrieb vollkommen befriedigen. Sie bleibt daher immer das geforderte Endziel jeder Naturerkenntnis. Da sie nun aber doch nicht ausreicht, um uns die biologischen Zusammenhänge vollständig begreiflich zu machen, ergibt sich auch für die Urteilskraft eine Art Antinomie: die Thesis fordert, entsprechend der Natur unseres Verstandes, alle materiellen Erscheinungen ohne Ausnahme nach mechanischen Gesetzen zu beurteilen; die Antithesis wendet dagegen ein, daß diese Forderung in Hinsicht der organischen Welt nicht erfüllbar sei, sondern daß hier ein anderes Prinzip der Beurteilung, nämlich das nach Zwekken oder Endursachen herangezogen werden müsse. Die kritische Auflösung dieser Antinomie liegt in der Richtung, daß die teleologische Betrachtungsweise die mechanistische nicht zu verdrängen, sondern zu ergänzen bestimmt ist. Soweit es irgend möglich erscheint, ist die letztere durchzuführen; nur dort, wo sie versagt, hat die Zweckbeurteilung einzuspringen. Anders ausgedrückt: auch der teleologische Gesichtspunkt darf niemals als konstitutives, d. i. als bestimmendes und abschließendes Prinzip der Naturerkenntnis gelten, sondern nur als regulatives Prinzip, d. i. als Leitfaden der Forschung oder als heuristische Maxime. Das wünschenswerte Endziel bleibt immer die Erklärung der Naturerscheinungen nach Verstandesprinzipien. Die Teleologie hat dem gegenüber nur den Charakter einer vorläufigen, wenn auch in gewissen Fällen unentbehrlichen Betrachtungsweise. Würde man sie als konstitutives Erkenntnisprinzip ansehen, so ergäbe sich daraus jene „faule Teleologie", welche sich der Mühe weiterer Nachforschung überhoben glaubt, wenn sie mit dem Begriffe des „Naturzweckes" ihre Unwissenheit decken kann. So betrachtet kämen Mechanismus und Teleologie tatsächlich miteinander in Widerstreit. Ein solcher besteht aber nicht, wenn wir einerseits, soweit es gehen will, die Nachforschung nach mechanischen Ursachen fortsetzen, andererseits uns aber doch darüber klar sind, daß bei alledem ein unerledigter Rest übrigbleibt, den wir uns ohne Hilfe

der Zweckbetrachtung nicht begreiflich machen können. Damit ist eben gar nicht behauptet, daß die Erzeugung organischer Wesen nach mechanischen Gesetzen unmöglich sei; es wird damit nur zugestanden, daß eine solche mechanische Entstehung unser Denkvermögen übersteigt. Jene Behauptung wäre dogmatisch, diese Einsicht in die Grenzen unseres Begreifens entspricht dem Geiste des Kritizismus. In der Tat sind wir so weit davon entfernt, die Erscheinungen des Lebens aus bloß mechanistischen Prinzipien zu verstehen, daß es eine Dreistigkeit bedeuten würde, auf einen Newton zu hoffen, der auch nur die Entstehung eines Grashalmes ohne Zuhilfenahme der Zweckbetrachtung erklären könnte. So bleiben wir denn in sehr vielen Fällen auf die teleologische Beurteilung angewiesen, auch wenn wir uns bewußt sind, daß sie in gewissem Sinne für uns nur eine Notsache ist. Gleichwohl ist sie mehr als bloß ein willkommener Lückenbüßer. Sie kann nämlich zu einem wichtigen methodischen Hilfsmittel der Forschung dadurch werden, daß sie Probleme aufspürt, welche wir sonst vielleicht gar nicht sehen würden. So verdankt die Physiologie der Frage nach der Zweckbestimmung eines Organes mannigfache Anregung zur Verfolgung kausaler Zusammenhänge, und wenn ein Zoologe an einem Tierkörper ein neues Organ entdeckt, wird ihn die Zweckfrage: wozu dient es? zunächst weiter führen als die Kausalfrage: wie ist es entstanden? In dieser Belebung und Anregung der Forschung liegt der hohe heuristische Wert der Zweckbetrachtung. Wir finden allerorts Anlaß, die merkwürdige Zweckmäßigkeit in der organischen Welt staunend zu bewundern. Diese Bewunderung fördert aber erst dann unsere Erkenntnis, wenn sie für uns zu einem neuen und reizvollen Motiv wird, den kausalen Zusammenhängen nachzugehen, welche jener Zweckmäßigkeit zugrunde liegen. Denn wahre Befriedigung unseres Erkenntniswillens im Reiche der Naturerkenntnis verschafft uns doch nur die kausale Betrachtung, weil nur sie in den Grundformen unseres Denkens wurzelt und auch nur sie eine theoretische Beherrschung der Erscheinungen ermöglicht. Mechanismus und Teleologie stehen sich somit nur dann feindlich gegenüber, wenn sie dogmatisch aufgefaßt werden; bei kritischer Grenzbestimmung ihrer Geltung und Leistungsfähigkeit werden sie zu mäch-

tigen Bundesgenossen in der Erforschung der organischen Welt. Kants Lehre bedeutet in dieser Hinsicht einen Ausgleich zwischen der starren Mechanistik der Kartesianischen Naturphilosophie und dem vitalistischen Zuge der Leibnizischen Metaphysik[127].

Kants genialer Scharfblick hat auch den Weg erkannt, auf welchem es allein möglich werden konnte, die Wunder des Lebendigen unserem kausalen Verstehen näher zu bringen. Es ist der Gedanke der genetischen Entwicklung, von dem er eine Umgestaltung der Naturbeschreibung seiner Zeit in eine wirkliche Naturgeschichte erhofft. Schon in einer frühen Schrift: „Von den verschiedenen Rassen der Menschen" (1775) hatte Kant, der ja selbst den Entwicklungsgedanken in seiner „Naturgeschichte des Himmels" fruchtbar gemacht hatte, dieses Programm aufgestellt: „Die Naturgeschichte, woran es uns noch fast gänzlich fehlt, würde uns die Veränderung der Erdgestalt, im Gleichen die der Erdgeschöpfe (Pflanzen und Tiere), die sie durch natürliche Wanderungen erlitten haben und ihre daraus entsprungenen Abartungen von dem Urbilde der Gattung lehren. Sie würde vermutlich eine große Menge scheinbar verschiedener Arten zu Rassen ebenderselben Gattung zurückführen und das jetzt so weitläufige Schulsystem der Naturbeschreibung in ein physisches System für den Verstand verwandeln." Ein System organischer Wesen „dem Erzeugungsprinzip nach" auf Grundlage der vergleichenden Anatomie erschien dem Philosophen andauernd als ein erstrebenswertes Ideal der biologischen Forschung. Er meinte, die auffallende Analogie in den Bauformen der organischen Welt lege die Vermutung „einer wirklichen Verwandtschaft derselben in der Erzeugung von einer gemeinschaftlichen Urmutter" nahe. An dem Leitfaden einer allmählichen Differenzierung homologer Organe (wie wir heute sagen würden) ließe sich so im Sinne einer stufenartigen Gliederung eine Entwicklungsreihe konstruieren, welche von der „rohen" Materie über Flechten und Moose bis zum Polypen und endlich bis hinauf zum Menschen führte. Eine *generatio aequivoca*, als „Erzeugung eines organisierten Wesens durch die Mechanik der rohen unorganisierten Materie", lehnt Kant jedoch als ungereimt ab. Er hält es aber für eine berechtigte und dankbare Aufgabe eines solchen „Archäolo-

gen der Natur", die ganze Mannigfaltigkeit der organischen Formen durch eine lange Reihe von Generationen auf eine gemeinsame ursprüngliche Organisation zurückzuführen und sie so insgesamt als eine große Familie von Geschöpfen aufzufassen. Bei dem damaligen Stande der biologischen Wissenschaften mußte ihm ein solches Unternehmen allerdings als ein „gewagtes Abenteuer der Vernunft" erscheinen. Er freut sich aber trotzdem des „obgleich schwachen Strahles von Hoffnung", daß im Verfolg dieses Gedankenganges einst doch einmal mit dem Prinzip des Naturmechanismus etwas auszurichten sein möchte. Kant, der den Menschen ein mit Vernunftfähigkeit begabtes Tier (*animal rationabile*) nennt, äußert sogar gelegentlich in seiner „Anthropologie" den Gedanken, daß „ein Orang-Utan oder ein Schimpanse die Organe, die zum Gehen, zum Befühlen der Gegenstände und zum Sprechen dienen, sich zum Gliederbau eines Menschen ausbildete, deren Innerstes ein Organ für den Gebrauch des Verstandes enthielte und durch gesellschaftliche Kultur sich allmählich entwickelte." Es zeigt aber auch wieder Kants ganze kritische Besonnenheit, daß er sich auch von solchen kühnen Hypothesen keine endgültige Lösung des Lebensrätsels erwartet. Denn selbst wenn die Ableitung aller organischen Formen aus einer einzigen Urform jemals gelingen sollte, wäre damit das Problem der Zweckmäßigkeit nicht gelöst, sondern nur hinausgeschoben. Es müßte dann nämlich jener Urmutter alles Lebendigen schon eine zweckmäßig gestellte Organisation beigelegt werden, um den Hervorgang lebensfähiger Pflanzen- und Tierformen aus ihr begreiflich erscheinen zu lassen. Durch die weit vorausschauende Einsicht, daß für das kausale Verständnis der organischen Welt nur von einem Gesetze der Entwicklung etwas zu hoffen sei, ist Kant mit Goethe und den Zoologen Buffon und Geoffroy Saint-Hilaire ein Bahnbrecher der Abstammungslehre und ein Vorläufer Lamarcks und Darwins geworden[128].

3. DIE TELEOLOGIE DER NATUR

Aber nicht nur im Bau der einzelnen Organismen, sondern auch im Ganzen der Natur, soweit es uns als Gegenstand der Erfahrung gegeben ist, tritt uns überall ein Zusammenhang, Zusammenwirken und Zusammenstim-

men ihrer Teile entgegen, welche wir uns nach der Beschaffenheit unseres Geistes nicht anders begreiflich machen können, als daß sie irgendwie durch die Idee des Ganzen bestimmt seien. In diesem Sinne hat man seit jeher von einer Weisheit, Sparsamkeit, Vorsorge oder Wohltätigkeit der „Natur" gesprochen und hat damit ganz naiv teleologische Züge in das Naturbild hineingetragen. In der Tat kann man sich dem Eindruck nicht entziehen, daß auch nach dieser Richtung hin die Verstandeserkenntnis einer Ergänzung durch die Zweckbetrachtung nicht entbehren kann. Transzendentalphilosophie und Metaphysik der Natur begründen ja nur die allgemeinsten formalen Gesetze des Naturgeschehens. Die besondere Naturgesetzlichkeit, das Ineinandergreifen dieser besonderen Gesetze und das Zusammenstimmen der einzelnen Naturvorgänge in einem solchen Systeme von Gesetzmäßigkeiten lassen sich aber a priori weder begründen noch einsehen. So hat die Transzendentalphilosophie zwar gezeigt, daß empirische Erkenntnis deshalb möglich ist, weil die Gegenstände dieser Erkenntnis — die Erscheinungen — sich nach denselben Gesetzen aufbauen, welche unsere Erkenntnis dieser Gegenstände bestimmen. Daß aber der ursprünglich chaotische Empfindungsstoff überhaupt in die Formen unseres Anschauens und Denkens eingeht, daß das schlechthin Gegebene sich den Bedingungen möglicher Erfahrung überhaupt fügt — diese Affinität elementarster Art ist damit noch nicht geklärt. Daß ferner besondere Wahrnehmungen sich glücklicherweise zu empirischen Gesetzen qualifizieren und diese wiederum in einen allgemeinen Erfahrungszusammenhang sich schicken, muß vom Standpunkte rein verstandesmäßiger Beurteilung ganz zufällig erscheinen. Ein neues Rätsel geben die Naturdinge unserer Urteilskraft aber auch dadurch auf, daß sie unserem Bedürfnisse nach Ordnung, Übersicht und Systematik in merkwürdiger Weise entgegenkommen. Eine gewisse Gleichartigkeit oder Homogeneität der Naturformen ermöglicht ihre Zusammenordnung in Gattungen, ihre mannigfaltige Verschiedenheit bei alledem oder ihre Spezifikation läßt die Gattungen wieder in Arten und Unterarten gliedern, die stetigen Übergänge zwischen ihnen oder ihre Kontinuität wieder läßt den Gedanken ihrer inneren

Verwandtschaft und der Entwicklung einer aus der anderen aufkommen. Alles das sind, vom Standpunkte der Verstandeseinsicht gesehen, nur glückliche Zufälligkeiten, welche aber unwillkürlich den Eindruck einer gewissen Planmäßigkeit des Ganzen hervorrufen. Das Rationale in der Natur hat sich als Werk unseres Verstandes herausgestellt. Es beschränkt sich aber auf ihre formale Seite, welche bedingt, daß die Erscheinungen überhaupt eine „Natur", d. i. einen gesetzmäßigen Zusammenhang ausmachen. Das Irrationale an ihr, zu dem alle ihre besonderen inhaltlichen Bestimmtheiten gehören, bedeutet eine Grenze unseres verstandesmäßigen Begreifens[129].

Dieses Irrationale und doch wieder wunderbar Harmonische in dem Zusammenwirken aller Besonderheiten der Natur läßt sich nun bloß nach teleologischen Gesichtspunkten dem Verstehen einigermaßen näher bringen. Angesichts seiner drängt sich nämlich der Gedanke auf, als wäre alles mit Plan und Absicht auf eine solche Harmonie abgestimmt, so zwar, daß jedes Einzelne die Bestimmung hätte, dem großen Zusammenklang des Ganzen zu dienen und dieses so den geheimnisvollen Endzweck aller seiner Teile bilden würde. Nun können wir uns aber eine solche Überordnung des Ganzen über seine Bestandteile auch im großen nicht anders begreiflich machen, als daß wir annehmen, daß die Idee des Ganzen seinen Teilen vorhergehe. Und das will wieder heißen: die Vorherrschaft eines Endzweckes setzt nach menschlicher Analogie voraus, daß dieser Endzweck in Form der Vorstellung antizipiert werde. Vorstellungen können wir aber nur einer Intelligenz zuschreiben. Daher nimmt jener Gedanke einer Weltharmonie unausbleiblich die Gestalt an, als ob die Natur und ihre Ordnung das Werk einer unendlich überlegenen Intelligenz wären. Sie müßte man sich als urbildlichen Verstand (*„intellectus archetypus"*) denken, der durch sein Denken selbst die Gegenstände hervorbrächte, die seinen Gedanken entsprechen, so daß die empirischen Dinge nichts anderes wären als die anschaulich gewordenen Gedanken jenes Weltgeistes. Wir müssen uns aber, wenn wir uns solchen Gedanken hingeben, wohl bewußt bleiben, daß es eben nur die eigentümliche Natur unseres eigenen nachbildenden, d. i. an gegebene Anschauungen gebundenen Verstandes (eines *„intellectus*

ectypus") ist, welche uns hier zwingt, zu solchen Vorstellungsweisen Zuflucht zu nehmen. Daher beweist die Tatsache, daß wir hier auf teleologische Gesichtspunkte gedrängt werden, noch gar nichts dafür, daß ein intelligentes Wesen jener höchsten Art existiert, sondern eben immer nur, daß wir nicht umhin können, eine absichtlich wirkende Ursache zur Welt hinzuzudenken. Wenn wir daher in dieser Art über das Naturganze reflektieren, so ist das kein Schließen wie im physiko-theologischen Gottesbeweise, sondern nur eine subjektive Betrachtungsweise, ähnlich jener, die uns in Hinsicht der Organismen naheliegt: eine berechtigte Maxime unseres Nachdenkens über die Natur, aber keine objektive Erkenntnis oder theoretische Wahrheit. Oder kurz: diese Art Teleologie gehört in keiner Weise zur Theologie! Man soll, meint Kant einmal, den Namen Gottes nicht verschwenden; denn das, was die Menschen die Weisheit der Natur nennen, ist zumeist ihre eigene Weisheit oder in Wahrheit vielmehr nur der Mangel an verstandesmäßiger Einsicht. Daher bleibt jene Vorstellung einer höchsten Vernunft als dem Grunde der Weltharmonie gleich der Vorstellung von einer höchsten Welteinheit überhaupt nur eine Idee und ist keine Erkenntnis einer Realität. Mit diesem Vorbehalte kann man endlich auch dem Gedanken Ausdruck geben, daß in einem solchen intelligiblen Urgrunde der Natur Mechanismus und Teleologie an sich zusammenhingen, ja zuletzt identisch sein könnten, wenn sie auch für uns als Menschen immer Verschiedenes bedeuten und sich nicht vereinigen lassen wollen: denn es könnte wohl sein, daß aller Mechanismus nur dazu diente, einen zweckvollen Plan des Ganzen zu verwirklichen. An diesen von dem kritisch-besonnenen Kant nur behutsam geäußerten Gedanken eines schaffenden Weltgeistes hat späterhin Schelling in kühner Spekulation angeknüpft. Welches könnte denn nun aber jener Endzweck sein, dem alles dient und auf den alles abgestimmt ist? Offenbar nicht die Existenz der Natur selbst, in der alles und jedes wieder bedingt ist; aber auch ebensowenig der Mensch als Naturwesen. In letzterem Falle müßte die Erfahrung doch irgendwie zu erkennen geben, daß die Natur gegen ihn vorsorglicher verfahre als gegen andere Geschöpfe. Das ist aber in Hinsicht des höchsten

Gutes eines bloßen Sinnenwesens, der Glückseligkeit, in keiner Weise der Fall. Selbstzweck und darum auch Endzweck alles anderen kann nur ein Wesen sein, das sich selbst unbedingte Zwecke zu setzen weiß. Ein Wesen dieser Art ist aber unseres Wissens nur der Mensch als moralische Persönlichkeit. Der sittlich gute Wille und die sittlich gute Gesinnung sind das einzige, das seinen Wert in sich trägt. In Hinsicht eines absoluten Sollens kann nicht mehr gefragt werden, wozu es da sei: es ist selbst der letzte Wert und darum der letzte Zweck. Und daher kann auch der höchste Naturzweck, den wir Menschen anzugeben wüßten, nur der sein, die Existenz eines moralischen Wesens und ein Reich solcher vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen zu ermöglichen. Kants teleologische Naturbetrachtung mündet so zwar nicht in eine Physikotheologie, wohl aber in den Hinweis auf eine in der Selbstherrlichkeit des sittlichen Bewußtseins wurzelnde Ethikotheologie[130].

VIII. REINE ETHIK

1. DIE MORAL ALS PROBLEM

Der Mensch ist nicht bloß denkendes Wesen oder reines Erkenntnissubjekt. Als phänomenales Sinnenwesen gehört er mit seinen sinnlichen Trieben und Bedürfnissen dem allgemeinen Zusammenhange der Natur an und ist darauf angewiesen, im Lebenskampfe sein Dasein zu erhalten. Als soziales Wesen steht er überdies im Leben menschlicher Gemeinschaft, das fortgesetzt gewisse Ansprüche an ihn stellt und ihn zu praktischen Stellungnahmen zwingt. Als vernunftbegabtes Wesen hat er aber die Tendenz, sein Handeln nach klar erkannten Regeln und Maximen einzurichten, wodurch er sich von allen uns bekannten Wesen unterscheidet. Damit sieht sich der Kritizismus vor die Frage gestellt, ob es auch auf diesem praktischen Gebiete eine allgemeingültige Gesetzmäßigkeit gibt: Gesetze a priori des Wollens nach Art der Gesetze a priori des Erkennens. Oder, was dasselbe heißt: ob der „Metaphysik der Natur" eine „Metaphysik der Sitten", dieses Wort im weitesten Sinne verstanden, an die Seite gestellt werden kann. Gesetze dieser Art können

sich naturgemäß nicht auf das sinnliche Triebleben des Menschen gründen, denn dieses ist als Naturvorgang selbst nur ein Sonderfall der allgemeinen Naturgesetzlichkeit. Wenn es solche Gesetze gibt, so können sie nur Gesetze der Vernunft sein, sofern diese auf das Wollen und Handeln des Menschen von Einfluß ist und mit Rücksicht darauf „praktische Vernunft" heißen kann. Die Frage ist nun: gibt es Gesetze a priori der praktischen Vernunft und worauf beruht ihr Geltungsanspruch auf Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit?

In dieser Absicht gilt es nun, jene Urteile und Selbstbeurteilungen zu untersuchen, welche ganz allgemein das Wollen und Handeln zum Gegenstande haben. Urteile dieser Art geben keine Erkenntnis im theoretischen Sinne, sondern sind Aussagen über das Verhältnis, in das sich der Urteilende selbst zu dem beurteilten Gegenstande, sei dieser nun ein Tun oder eine dem Handeln zugrunde liegende Gesinnung, setzt. Sie sind Werturteile über Willensverhältnisse. Zwischen ihnen bestehen aber wichtige Unterschiede. Ein sehr großer Teil von ihnen hat nur die Absicht, eine bestimmte Handlungsweise als klug oder unklug, nützlich oder schädlich in Hinsicht des Handelnden zu beurteilen. Werturteile dieser Art sind notwendig empirisch bedingt. Sie setzen nämlich die Beziehung auf gewisse Bedürfnisse oder naturhafte Zwecke des Handelnden voraus: auf seine sinnlichen Triebe und Instinkte oder auf sein überlegtes persönliches Interesse. Mäßigkeit wird in diesem Sinne gebilligt, weil sie das physische Wohlergehen fördert, Sparsamkeit, weil sie die Aussicht auf ein sorgenfreies Alter verspricht. Solcher Art bedingte Werturteile gelten nur soweit und solange, als die Zwecke gelten, auf welche sie Bezug nehmen. Auf sie lassen sich wohl subjektive Maximen des Handelns gründen, aber keine objektiv gültigen Gesetze. Anders steht es bei jenen Urteilen, welche Aussagen über „gut" und „böse" enthalten: also den moralischen Urteilen. Beurteilungen dieser letzten Art treten stets mit dem Anspruche auf, nicht bloß jetzt und unter bestimmten Umständen und nicht bloß für diesen oder jenen, sondern unbedingt und schlechthin allgemein zu gelten. Es kennzeichnet sich dies dadurch, daß sie ihren Gegenstand zu irgendeinem ob-

jektiven Prinzip in Beziehung setzen, welches, allgemein ausgedrückt, das Sittengesetz heißt. Dieses wird als allgemein verbindliche Norm für alle vernünftigen Wesen angesehen und unterscheidet sich dadurch wesentlich von allen subjektiven Grundsätzen, welche der einzelne auf Grund persönlicher Erwägungen für sich und sein Verhalten aufstellen mag. Wenn irgendwo, so werden sich also apriorische Gesetze nur im Bereich des sittlichen Bewußtseins auffinden lassen. Nun erhebt sich aber der enge Bezirk des Moralischen auf dem gewaltigen Hintergrunde universeller Naturgesetzlichkeit. Zwischen Naturgesetz und Sittengesetz (wie immer man dieses im übrigen fassen will) besteht aber ein tiefgreifender Gegensatz. Das Naturgesetz sagt uns, was unter gewissen Umständen geschehen muß und daher auch wirklich geschieht. Das Sittengesetz hingegen verlangt, was unter allen Umständen geschehen soll, wenn es auch nicht immer und vielleicht nie in absoluter Vollkommenheit geschieht. Beide sind daher ihrem Wesen nach verschieden: jenes spricht eine Tatsache aus, dieses eine Forderung; jenes bezieht sich auf ein Sein, dieses auf ein Sollen. Unvereinbar scheinen sich beide in einer Welt, deren unaufhebbaren Charakter die Herrschaft des Kausalgesetzes bildet und in welche ja auch der Mensch als Träger des sittlichen Bewußtseins eingeordnet ist, einander gegenüberzustehen. Daher ist der Bestand und die Geltung moralischer Gesetze keineswegs etwas Selbstverständliches. Die Grundfrage nach der Existenz und Geltung apriorischer Gesetze der praktischen Vernunft leitet sich daher ganz von selbst in die Frage nach dem Wesen und der Geltung eines Sittengesetzes und dessen Vereinbarkeit mit dem Naturmechanismus über. Dem Problem der theoretischen Philosophie: Was ist Erkenntnis und wie ist sie möglich? tritt als gleichberechtigt das Problem der praktischen Philosophie an die Seite: Was ist Moral und wie ist sie möglich? Es wird also zuerst der moralische Tatbestand und damit das Wesen des Sittlichen festzustellen und dann auf Grund dieser Feststellung die Frage nach der Möglichkeit und Berechtigung sittlicher Forderungen aufzuwerfen sein. Aus dem Ursprunge dieser ganzen Fragestellung erhellt ohne weiteres, daß die größten Schwierigkeiten die Vereinbarkeit eines Sittengesetzes mit dem Na-

turgesetz bereiten wird. Die Möglichkeit des Zusammenbestehens moralischer Willensentscheidungen mit der Naturbedingtheit des Menschen als Sinnenwesens, oder kurz: das Problem der Freiheit, bildet daher das Grundproblem der kritischen Ethik[131].

Kants Aufmerksamkeit war schon frühe auf moralphilosophische Fragen gerichtet. In der vorkritischen Zeit hatte er dazu geneigt, das sittliche Bewußtsein im Sinne der Engländer auf einen angeborenen moralischen Sinn und auf das ästhetische Gefühl von der Schönheit und Würde der menschlichen Natur zu gründen. Die „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" (1764) und die Preisschrift desselben Jahres: „Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral" brachten diese Anschauung im Gegensatze zu dem Perfektionismus der Wolffischen Schule zum Ausdruck. In der letztgenannten Schrift wird auch bereits geltend gemacht, daß eine Verbindlichkeit zur Vervollkommnung in der Luft schwebe, solange es nicht gelinge, sie als Selbstzweck zu erweisen. Vom Standpunkte des Kritizismus aus konnte Kant aber solche Untersuchungen im allgemeinen nur zu einer Psychologie des Wollens oder zur „praktischen Anthropologie" rechnen und sie nur als Vorarbeit einer „reinen", d. i. auf Prinzipien a priori gegründeten Ethik gelten lassen. Wie einst die Metaphysik, will er jetzt auch die Philosophie der Moral aus einem „bloßen Herumtappen" in den „sicheren Gang einer Wissenschaft" bringen, indem er sie zwingt, sich auf ihre wahre Grundlage zu besinnen. Daher gilt ihm jetzt als Ziel, ein Gesetz des sittlichen Bewußtseins aufzufinden: ein Gesetz der praktischen, d. h. der den Willen bestimmenden, auf das Tun gerichteten Vernunft. In einem Briefe vom Jahre 1785 hatte Kant angekündigt, daß er ungesäumt an die völlige Ausarbeitung der Metaphysik der Sitten zu gehen gedenke. Zunächst erschien aber nur die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (1785), welche sich in der Vorrede als Ersatz einer „Kritik" ankündigte. Diese folgte dann aber gleichwohl drei Jahre später als „Kritik der praktischen Vernunft" (1788). Sie führt eigentlich nur der Symmetrie wegen diesen Namen, denn wie Kant selbst sagt, bedarf die praktische Vernunft eigentlich keiner „Kritik", weil sie selbst die höchste Richterin

und Wertschöpferin in praktischen Fragen ist und daher keine Gefahr einer Grenzüberschreitung für sie besteht. Daß Kant aus der gleichen Vorliebe für symmetrische Systematik auch die ganze Gliederung der Kritik der reinen Vernunft (Elementar- und Methodenlehre, Analytik und Dialektik, Kategorientafel und Antinomien) hier wiederholt, gereicht der Durchsichtigkeit und leichten Verständlichkeit seiner ethischen Lehren nicht zum Vorteil. Wenn die „Grundlegung" das Tatsächliche des sittlichen Bewußtseins aufzuklären und den „Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis zur philosophischen" zu vollziehen bestrebt ist, so handelt die „Kritik" von der „Möglichkeit, dem Umfange und den Grenzen der Prinzipien praktischen Vernunftgebrauches". Jene erörtert also die Frage des *„quid facti?"*, diese die des *„quid juris?"* eines rationalen Sittengesetzes. Von beiden als den Grundfragen einer reinen Ethik ist die angewandte Ethik zu unterscheiden, welche die Wirksamkeit der moralischen Prinzipien im sittlichen Leben („Tugendlehre"), in der Rechtslehre, in der Geschichte, im Staatsleben und in der Erziehungskunde untersucht[132].

2. DAS SITTLICHE BEWUSSTSEIN

Das dem Geiste des Kritizismus entsprechende Prinzip möglichster Voraussetzungslosigkeit verlangt den Ausgang von einer gesicherten Tatsache. So wie die Kritik der reinen Vernunft sich nicht auf eine bestimmte erkenntnistheoretische Ansicht stützt, sondern auf die Tatsache der Erfahrung und Erfahrungswissenschaft, so kann auch den Anfang einer Kritik der praktischen Vernunft nicht eine bestimmte moralphilosophische Theorie bilden, sondern nur eine unbezweifelbare Tatsache unseres Bewußtseins: die Tatsache moralischer Werturteile. Daß es Bewertungen moralischer Art gibt, beweist die innere Erfahrung eines jeden ebensowohl wie die Kultur- und Sittengeschichte der Menschheit. Jedem Menschen, dem Gebildeten wie dem Ungebildeten, dem Tugendhaften wie dem Verworfensten ist jene „himmlische Stimme" bekannt, die als unbestechliche Richterin in seiner Brust all sein Tun begleitet und in Form des Gewissens laut genug und „unüberschreibar" von ihm Befolgung verlangt. Mit diesem Kompaß in der Hand weiß auch die „gemeine Men-

schenvernunft" in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid, was gut und böse ist, so daß es keiner Wissenschaft und Philosophie bedarf, „um zu wissen, was man zu tun habe, um ehrlich und gut, ja sogar um weise und tugendhaft zu sein". Sogar der ärgste Bösewicht würde, wenn man ihm Beispiele redlichen, standhaften oder wohlwollenden Handelns vor Augen hält, wünschen, von den bösen Antrieben und Neigungen frei zu sein, die ihn wegen ihrer Übermacht hindern, solchen Vorbildern zu folgen, wenn er auch nicht die Kraft aufbringt, sich von ihnen loszumachen. Das moralische Bewußtsein ist somit ein unleugbares „Faktum", das „vor allem Vernünfteln über seine Möglichkeit und allen Folgerungen, die daraus zu ziehen sein möchten, vorhergeht." Von dieser „gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis" gilt es nun zur „Aufsuchung und Festsetzung des obersten Prinzips der Moralität" aufzusteigen: das Allgemeine und Notwendige in den wandelbaren Bestimmungen jener Normen in Form eines Gesetzes auszusprechen. Die reine Ethik wird hier ein der Chemie ähnliches Verfahren in Anwendung bringen müssen: Zergliederung der moralischen Urteile und reinliche Scheidung des Empirischen vom Rationalen[133].

Fragen wir zunächst, was die im eigentlichen Sinne so zu nennenden „moralischen" Urteile charakterisiert, so scheiden von vornherein alle jene Werturteile aus, welche die Verwirklichung irgendwelcher äußerer Zwecke zum Gegenstande haben. Denn alle Zwecke dieser Art, mögen sie nun der eigenen Annehmlichkeit oder fremder Glückseligkeit dienen, bedürfen zu ihrer Erreichung nicht unbedingt eines sittlichen Wollens, sondern können auch durch andere Ursachen oder aus anderen Motiven verwirklicht werden. Der moralische Wert einer Handlung kann daher nicht in irgendeinem beabsichtigten Erfolg, sondern nur in ihren Bestimmungsgründen liegen: in der Gesinnung des Handelnden oder in der „Maxime", der zufolge eine Tat beschlossen wird. Eine Maxime ist ein subjektives Prinzip des Wollens. Dasjenige aber, was es zu suchen gilt, soll ein objektives und allgemein gültiges Gesetz der praktischen Vernunft sein. Eine Maxime drückt immer nur das Motiv aus, nach welchem das Subjekt handelt; ein Gesetz aber will aussagen, nach welchem Grundsatze jeder handeln soll. Ihm ist die impera-

tivische Form wesentlich. Fragen wir nun weiter, unter welchen Bedingungen eine subjektive Maxime den Charakter eines praktischen Gesetzes anzunehmen vermöchte, so schalten wieder alle Fälle aus, die irgendein materiales Prinzip als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, also alle Maximen, welche das auf Verwirklichung eines Gegenstandes gerichtete Begehrungsvermögen zur Grundlage haben. Denn alle in diesem Sinne materialen Bestimmungsgründe des Willens sind empirisch bedingt, insofern sie durchwegs zuletzt auf der Selbstliebe oder dem Glückseligkeitstriebe des Wollenden beruhen. Daher können auch Dinge, welche von diesem Standpunkte aus unzweifelhaft Güter bedeuten, wie die Gaben des Geistes, Mut, Entschlossenheit, Beharrlichkeit (soweit die letzteren nur Eigenschaften des Temperamentes sind) nicht als unbedingt moralisch wertvoll gelten, weil es ganz darauf ankommt, welchen Gebrauch ihr Besitzer von ihnen macht. Auch würde sich das Prinzip der Selbstliebe gar nicht zu einem allgemeinen Gesetze eignen, weil hier nur allzu leicht eine Konkurrenz der Willenssphären eintreten kann. Jene Harmonie der Willensrichtungen, welche ein solches Gesetz gewährleisten sollte, würde nur zu oft jener ähnlich sehen, „welche ein gewisses Spottgedicht auf die Seeleneintracht zweier sich zugrunde richtenden Eheleute schildert: O wundervolle Harmonie, was er will, will auch sie usw., oder was von der Anheischigmachung König Franz des Ersten gegen Kaiser Karl den Fünften erzählt wird: was mein Bruder Karl haben will (Mailand), das will ich auch haben." So deutlich sind die Grenzen zwischen Selbstliebe und Sittlichkeit gezogen, daß in Wirklichkeit gar kein Zweifel darüber aufkommen kann, was zu einer von beiden gehört. Schon der natürliche Menschenverstand würde sich darüber lustig machen, wenn etwa ein aufzunehmender Verwalter seine Vertrauenswürdigkeit durch die Versicherung dartun wollte, er werde in jeder Hinsicht seinen eigenen Vorteil zu wahren sich verpflichtet fühlen. Aus dem Prinzip des Egoismus lassen sich allenfalls hypothetische Imperative ableiten: wenn du das oder jenes willst, mußt du so oder so handeln. Hypothetische Imperative dieser Art sind aber gar keine wahren Imperative, sondern im Grunde nur Ratschläge für kluges Verhalten. Der Unterschied zwischen dem, was in einem

bestimmten Falle ratsam ist, und dem, was in allen Fällen für verbindlich gilt, ist aber gar nicht zu verkennen. Also nicht nur die äußeren Zwecke als solche, sondern auch die auf Verwirklichung solcher Zwecke, also zuletzt auf Selbsterhaltung und Selbstförderung gerichteten Absichten und Grundsätze scheiden aus, wenn es sich um die Auffindung allgemein verbindlicher Vernunftgesetze handelt. Auch der Versuch, das Moralprinzip auf sympathetische Gefühle altruistischer Art zu gründen (worauf Kant gar nicht näher eingeht), würde das Geforderte nicht leisten können. Denn Gefühle sind immer etwas Individuelles und lassen sich daher nicht zu einem allgemeinen Gesetze erheben. Liebe aus Neigung, sagt Kant einmal, kann nicht geboten werden, sondern nur Wohltun aus Pflicht. Ebensowenig eignet sich der angeborene „moralische Sinn" dazu, der von manchem angenommen wird. Seine angebliche Funktion, das Gute mit Lustgefühlen zu belohnen und das Böse mit Gemütsunruhe zu bestrafen, würde ja schon die Kenntnis des Guten und Bösen voraussetzen. Kurz: eine Metaphysik der Sitten, d. i. eine systematische Aufzeigung der apriorischen Faktoren des sittlichen Bewußtseins, läßt sich ebensowenig auf Erfahrung gründen, wie eine Metaphysik der Natur. Daß man sich darüber im unklaren war, bedingt die Verschiedenheit der Moralsysteme, welche durchwegs empirische Prinzipien zur Grundlage nehmen, mögen sie diese nun in der vernünftigen Naturanlage des Menschen, in der Vollkommenheit oder in der Glückseligkeit, in einem moralischen Sinne oder in der Gottesfurcht zu finden hoffen[134].

Wenn so alle materialen Bestimmungsgründe des Willens ausschalten, so folgt, daß das Sittengesetz, das jedermann im Sinne hat, wenn er Gesinnungen oder Taten moralisch beurteilt, überhaupt keinen bestimmten Inhalt haben kann. Nun bleibt von einem Gesetze, wenn man jede inhaltliche Bestimmung von ihm in Abzug bringt, nichts übrig als die „bloße Form einer allgemeinen Gesetzgebung". Das Kriterium, ob eine subjektive Maxime des Handelns dem Sittengesetze gemäß sei, wird daher nur darin liegen, ob sie sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung eignet oder nicht. Das Urteil darüber wird nun allerdings nicht bei jedermann und zu allen Zeiten gleich ausfallen. Kant, dem Anthro-

pologen und Lehrer der physischen Geographie, konnte es nicht verborgen bleiben, daß die sittlichen Anschauungen darüber, was als allgemeines Gesetz gelten könne, nach Zeit, Ort und Volkscharakter mannigfach wechseln, daß darauf auch die äußeren Lebensbedingungen (wie geographische Lage, Klima, Nahrung u. dgl.) von Einfluß sind, ja daß die Entscheidung darüber auch von der Urteilsfähigkeit des einzelnen abhängen wird. Aber so verschieden und wandelbar nun die moralischen Ansichten auch im besonderen sein mögen: gemeinsam ist ihnen doch, daß sie ein allgemeines normatives Prinzip der Beurteilung zugrunde legen, oder der allgemeine Charakter der Gesetzlichkeit überhaupt. Jedes echte moralische Urteil legt in dieser Hinsicht einen absoluten Maßstab an, indem es verlangt, daß das Verhalten eines Menschen einem solchen allgemeingültigen Gesetze entsprechen soll. Dieser formalimperativische Zug ist ihnen allen gemeinsam. Wie in den Erkenntnisurteilen haben wir so auch Form und Inhalt der moralischen Urteile zu unterscheiden: der Inhalt ist empirisch und wechselnd, die Form ist von jedem empirischen Inhalte unabhängig und sich gleichbleibend. Nur sie ist „notwendig", d. i. allgemeinverbindlich und daher a priori, nur sie ist daher auch Sache eines Gesetzes der praktischen Vernunft. Auf Grund einer Analyse des moralischen Tatbestandes haben wir somit drei Bestimmungen eines solchen Gesetzes gewonnen: 1. Das Sittengesetz als allgemeine Norm kann nur ein formales Gesetz sein, so wie ja auch die Gesetze, welche der Verstand der Natur vorschreibt, nur formale Gesetze sind: es hat keine „Materie". 2. Diese allgemeine Form ist die des Sollens: also die einer Forderung an uns oder eines Imperativs. 3. Diese Forderung ist an keinerlei Bedingungen geknüpft und nicht von irgendwelchen Zwecken oder Bedürfnissen abhängig. Sie gilt daher auch nicht bloß hypothetisch, sondern unbedingt oder kategorisch: sie ist ein kategorischer Imperativ[135].

3. DER KATEGORISCHE IMPERATIV

Der kategorische Imperativ hat so, seinem wesentlichen Sinne nach, überhaupt keinen anderen Inhalt als die in jeder Handlungslage wiederkehrende Forderung: „Du sollst!" Er

ist hierin vergleichbar dem „ich denke" der transzendentalen Apperzeption, welches ja auch nur die Form jeder Bewußtheit überhaupt ausdrückt. Er bedeutet somit nur die Forderung eines gesetzmäßigen Wollens schlechthin und verlangt nichts anderes, als daß die einer Handlung vorangehende subjektive Maxime den Charakter einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit anzunehmen geeignet sei, also sich in Gestalt eines Sollens für jedermann aussprechen lasse. Im moralischen Urteil wird also der Wille durch die bloße Form des Gesetzes bestimmt gedacht und die Einzigkeit dieser Bestimmung als Kennzeichen seines sittlichen Wertes angesehen. Anders ausgedrückt: nur solche Handlungsantriebe können „moralisch" heißen, nach welchen das handelnde Subjekt einem allgemeinverbindlichen Gesetze gemäß zu handeln vorhat. Für das Individuum bildet also die Verallgemeinerungsfähigkeit seiner Maxime das Kriterium, ob sie dem Sittengesetze gemäß ist oder nicht. Insofern, aber auch nur insofern läßt sich dem kategorischen Imperativ auch eine inhaltliche Formulierung geben: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne." Oder weniger glücklich: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde." Ein allgemeines Gesetz, von dem wir voraussetzen oder wünschen, daß es schlechthin allgemein gelte, hat aber den Charakter eines Naturgesetzes. Daher könnte der sittliche Imperativ auch so ausgesprochen werden: „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte." Wer lügt, kann nicht wollen, daß allgemeine Lügenhaftigkeit ein Naturgesetz bedeute, weil dadurch jede vernünftige Gemeinschaft unter Menschen aufgehoben würde. In der Not Versprechungen machen, von denen man nicht weiß, ob man sie wird einhalten können, würde, allgemein vorgestellt, jedes Versprechen illusorisch machen. Sich jeder Teilnahme am Schicksal anderer entschlagen, würde zwar in seiner Verallgemeinerung den Bestand des menschlichen Geschlechtes nicht aufheben; niemand wird aber doch wünschen, daß alle so handeln, weil Fälle eintreten können, wo man selbst der Liebe und des Wohlwollens anderer bedarf[136].

Beispiele dieser Art in Verbindung mit der zweiten Fassung des Imperativs könnten nun allerdings die Auffassung nahelegen, als handle es sich bei der ganzen Überlegung nur um einen etwas verfeinerten Egoismus nach der Formel: „*Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris!*" Das widerspräche aber von Grund aus Kants wahrer Meinung. Denn nicht nur, daß damit bei weitem nicht alle aus dem kategorischen Imperativ fließenden Pflichten einbezogen wären, es wäre damit auch der wesentlichste Charakter des Sittengesetzes: seine Unbedingtheit, preisgegeben. Die Forderung der Verallgemeinerung einer Maxime soll ihrem wahren Sinne nach nur besagen, daß ein an sich sittlich indifferenter Willensinhalt erst dann positiv moralische Bedeutung gewinnt, wenn er sich in Form eines allgemeinen Gesetzes aussprechen läßt. Die Verallgemeinerungsfähigkeit ist so ein inneres Kennzeichen des formal-sittlich gerichteten Willens. Um sich dessen im einzelnen Fall zu vergewissern, empfiehlt Kant ein Gedankenexperiment: versuche dir die Maxime deines Willens verallgemeinert zu denken und du wirst sehen, ob sie selbst die Qualität des Gesetzmäßigen in sich trägt. Denn andernfalls müßte dieses Experiment mißlingen. Aufgabe dieser Formulierung des kategorischen Imperatives ist es daher eigentlich nur, den Begriff des Moralischen überhaupt in eindeutiger Weise festzulegen und ihn gegen andere Bedeutungen von „gut" sicher abzugrenzen: als „moralisch" im strengen Sinne kann nur jener Wille gelten, der den Charakter unbedingter und allgemeinverbindlicher Gesetzmäßigkeit an sich trägt. Darin eben bewährt sich Kants Ethik als „Kritik", daß sie vermeintliche von wirklicher Moralität scheidet und von ihrem hohen Standpunkte aus festsetzt, was überhaupt als moralischer Wert zu gelten hat und allein als solcher anerkannt werden darf. So scheiden damit alle hedonistischen (Kant sagt oft ungenau „eudaimonistischen") Ethiken von vornherein aus. Die Glückseligkeit, welche Kant als das „Bewußtsein von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen unser ganzes Dasein begleitet" definiert, kennt kein „Sollen" und kann daher niemals Gesetz werden. Das Streben nach Lust oder die Selbstliebe sind Naturgesetze, die ganz von selbst und oft gegen unsere bessere Einsicht unseren Willen bestimmen. Nach dauernden Lustgefühlen zu streben, braucht

sich niemand durch einen Imperativ zum Gesetze zu machen: das tut jeder ganz von selbst. Hier fehlt die Form des Sollens; die Formel des kategorischen Imperatives läßt sich darauf nicht anwenden. Das gleiche gilt von der sentimental-rhetorischen Gefühlsmoral, welche mit ihrer Schilderung romanhafter Tugendhelden zuletzt doch nur auf die Eitelkeit und Selbstgefälligkeit der Menschen spekuliert. Die strenge Begriffsbestimmung und Abgrenzung der moralischen Sphäre wäre auch dann nicht ohne theoretische Bedeutung, wenn niemals ein Mensch ein solches unbedingtes Sollen in sich erlebt hätte. Sie gründet sich eben gar nicht auf Erfahrung und darf sich nicht auf sie gründen, wenn sie nicht des von Kant beabsichtigten aprioriischen Charakters verlustig gehen soll. Jedes Beispiel, das etwa zu ihrer Stütze herangezogen werden sollte, müßte ja selbst erst daraufhin beurteilt werden, ob es dem Sittengesetz wahrhaft gemäß ist, würde also dessen Kenntnis bereits voraussetzen. Sie kann aber auch praktisch dadurch wirken, daß sie die Reinheit moralischer Gesinnung dem vielfach irregeleiteten und getrübten sittlichen Bewußtsein der Menschheit deutlich vor Augen stellt[137].

Der formale Charakter des Sittengesetzes weist aber auch zugleich die Richtung, nach der wir den Wert eines Verhaltens und damit den moralischen Wert eines Menschen überhaupt einzuschätzen haben. Denn offenbar kann auch hierin nur die Erfüllung der Form maßgebend sein, nicht ihre Erfülltheit mit diesem oder jenem Inhalte: nicht das also, was ein Mensch tut, sondern, aus welcher Gesinnung seine Taten fließen. Nicht das also entscheidet über Wert und Würde eines Menschen, was er nach Maßgabe der Umstände und seiner Einsicht für gut hält und wonach er daher strebt — denn auch darin ist er empirisch und naturgesetzlich bedingt —, auch nicht einmal das, was er mit seinem Willen im Kampfe gegen äußere Widerstände und innere Hemmungen ausrichtet, sondern einzig und allein, daß er das an sich selbst für „gut" Gehaltene in seinen Willen aufnimmt und es zur unbedingten Richtschnur seines Handelns zu machen aus allen Kräften bestrebt ist. Nicht der Erfolg entscheidet also, sondern allein der Wille. Dadurch allein vermag sich auch der Niedrigste und Ungebildetste, der vom Schicksal Verfolgte und vom Glück

Verstossene von einem bloßen „Dinge", d. i. Naturwesen, zur Würde eines Vernunftwesens zu erheben, indem er in einer Natur, in der überall nur ein unbedingtes Müssen zu herrschen scheint, eine solche Forderung unbedingten Sollens an sich stellt. Sinn und Wert des Lebens beruhen daher auch nur darauf, daß der Mensch immer und überall das Gute will, nicht darauf, was ihm in dem sittlichen Lebenskampfe Gutes oder Übles widerfährt. Auch Verstand und Wissen begründen in diesem letzten und höchsten Sinne keinen Vorrang unter den Menschen, sondern allein die ehrlich und entschieden moralische Gesinnung. Der auf ihr beruhende Wille heißt ein „guter Wille". Ein guter Wille ist ein Wille zum Guten schlechthin und allein um seiner selbst willen. Er trägt seinen Wert in sich selbst, ja, er ist das einzige, nach dessen Wert nicht weiter gefragt werden kann, weil er selbst den höchsten Menschenwert darstellt. In diesem Begriffe eines guten Willens ist nichts von Gutwilligkeit in der Unterordnung unter geltende Satzungen enthalten und auch nichts von Herdenmoral (wie Nietzsche mißverstehend meinte), sondern gerade die starke und tapfere Bejahung eines von jeder Rücksicht auf Lust und Leid unabhängigen, jedem naturhaften Schicksale trotzenden höchsten Menschenwertes. Darauf gründet sich Kants vielleicht tiefstes und schönstes Wort, mit dem er die „Grundlegung" einleitet: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille[138]."

4. DIE AUTONOMIE DER PRAKTISCHEN VERNUNFT

Alle das wahre Wesen des Sittlichen verfehlenden unechten Moralprinzipien lassen sich auf einen empiristischen und einen rationalistischen Typus aufteilen. Bei jenem wird entweder das Glücksgefühl des Individuums oder das Glück der Gesamtheit als moralisches Endziel angegeben. In beiden Fällen wird der sittliche Imperativ von einem Zwecke abhängig gemacht und dadurch zu einem hypothetischen herabgesetzt. Das verstößt nicht nur gegen seinen Grundcharakter, sondern enthält auch in sich einen Widerspruch. Die moralischen Anforderungen sind näm-

lich meist weit davon entfernt, dem natürlichen Streben nach Lust förderlich zu sein. Hätte es die Natur oder ein höchstes Wesen allein auf unsere Glückseligkeit abgesehen, so hätten sie nichts Zweckwidrigeres tun können, als uns neben der Selbstliebe auch noch das Bewußtsein moralischer Verpflichtungen einzupflanzen, das jener so oft im Wege steht. Die rationalistischen Ethiken wieder pflegen entweder eine Autoritätsmoral zu lehren oder die Vervollkommnung als Ziel zu setzen. Beruft sich jene auf den Willen Gottes, so kommt sie mit ihren metaphysischen Drohungen und Versprechungen zuletzt auf einen verfeinerten und versteckten Eudaimonismus hinaus. Beruft sie sich aber auf die Güte des göttlichen Willens, so wird die Frage nach der Grundlage der Moral nur aus der menschlichen in die göttliche Sphäre hinausgeschoben. Das gleiche gilt vom Perfektionismus, da wir doch schon wissen müßten, worin die wahre Vollkommenheit zu bestehen habe, wenn wir nach ihr streben sollen. Hierher würde endlich auch die Reflexethik (A. Smith) gehören, nach welcher das moralische Urteil der Gesamtheit als Stimme eines „unparteiischen Zuschauers in unserer Brust" sich vernehmlich macht. Schopenhauer hat gelegentlich den Gegensatz der Kantischen Ethik zu dieser Reflexethik treffend hervorgehoben: Kant will: „Handle so, wie du möchtest, daß alle handeln"; bei Smith hingegen heißt es: „Handle so, wie alle möchten, daß du handelst." Alle diese Arten von Moralbegründung sind heteronom, insofern bei ihnen das Prinzip des Sittlichen aus dem eigenen Willen in ein anderes hinausverlegt wird. Nicht der Wille zum Guten selbst, sondern ein irgendwie bedingtes Motiv wird hier zur Grundlage gemacht: ich soll etwas tun, weil ich etwas anderes will. Das Gute aber, das nicht rein um seiner selbst willen erstrebt wird, würde aufhören, ein Gutes im moralischen Sinne zu sein. Es wäre durch eine Verkehrung der Motive in seinem innerlichsten Wesen zerstört[139].

Heteronome Prinzipien würden Gesetze bedeuten, die der praktischen Vernunft von außen her gegeben wären und die daher von uns als eine fremde Macht empfunden werden müßten, welche blinden Gehorsam verlangt. Heteronomie wäre also gleichbedeutend mit Passivität der Willensbestimmung und der Unterordnung unter ein Fremdgebot. Wahr-

haft „kategorisch" vermag der moralische Imperativ aber nur dann zu gebieten, wenn er von jeder äußeren Bindung unabhängig ist: wenn also die praktische Vernunft sich in ihm selbst ihr Gesetz gibt. Die eigentümliche Natur des Sittengesetzes fordert somit die Autonomie der praktischen Vernunft: ihre Selbstbestimmung durch Selbstgesetzgebung. Sowie „Autonomie" im Staatsleben das Recht bedeutet, sich selbstherrlich zu regieren, so bedeutet dieser Ausdruck im sittlichen Leben das Recht, sich keinem Gesetze zu unterwerfen außer dem selbstgegebenen. Autonomie bedeutet somit Unabhängigkeit und Abhängigkeit zugleich: Unabhängigkeit des sittlichen Wollens von allen äußeren Faktoren, Abhängigkeit von der Normgebung durch die eigene Vernunft. Sittlich gut wird also jener Wille sein, der das selbstgegebene Gesetz der Vernunft zu befolgen bestrebt ist. Sowie wir Gesetze nur deshalb aus der Natur herauslesen können, weil wir sie selbst (als theoretische Vernunft) in sie hineingelegt hatten, so finden wir auch nur deshalb ein von allen äußeren Zwecken und Mächten unabhängiges Sittengesetz in uns vor, weil wir selbst (als praktische Vernunft) es uns gegeben haben. Diese Autonomie läßt sich nicht weiter beweisen. Sie ist aber die Grundvoraussetzung der Reinheit sittlicher Verpflichtung und im Grunde nur ein anderer Ausdruck dafür, daß das Sittengesetz rein durch sich selbst gilt und von allen naturhaften Beimischungen frei ist. Diese Autonomie bedeutet weiter aber auch, daß dem „Sollen" des kategorischen Imperatives jener Zug drohenden Aufgezwungenseins fremd ist, der allen Fremdgeboten eigen sein würde. Denn es ist zuletzt das eigene Wollen eines vernünftigen Wesens, das aus ihm spricht. Ein Gesetz, das man sich selbst gibt, ist keine drohende Macht, die uns etwas gegen den eigenen Willen aufzwingen möchte, sondern ein Ausdruck des Grundwillens unseres eigenen Wesens. „Denn das selbständige Gewissen ist Sonne deinem Sittentag", mit diesen Worten hat Goethe — vielleicht in unmittelbarer Beziehung auf Kant — diesem Gedanken Ausdruck gegeben [140].

Dieser Ursprung des moralischen Gesetzes in der Autonomie der praktischen Vernunft verleiht ihm eine einzigartige Würde. „Würde" besitzt im Reiche der Zwecke

nur das, was seinen Zweck in sich hat und daher Selbstzweck ist. Alles hingegen, was seinen Zweck außerhalb seiner hat, so daß an seine Stelle auch etwas anderes als Äquivalent gesetzt werden kann, hat nur einen Preis. Was den allgemeinen Lebensbedingungen und Bedürfnissen dient, hat einen Marktpreis, was, ohne eigentliches Bedürfnis zu sein, unser Wohlgefallen anreizt, besitzt einen Affektionspreis. Nach den eudaimonistischen Ethiken hätte auch die Tugend ihren Preis, nämlich die Lustgefühle, um deren wegen sie geübt wird. Jede heteronome Begründung würde daher dem Moralgesetze seine Würde nehmen. Nur das autonome Moralgesetz hat nicht bloß relativen Wert oder einen Preis und läßt sich durch kein Äquivalent ersetzen oder erkaufen: es ist der Wert an sich und daher Selbstzweck. Würde kommt so im strengen Sinne nur dem Sittengesetze selbst zu. Indem aber der Mensch als Vernunftwesen sich selbst dieses Gesetz gibt und sich ihm freiwillig unterordnet, strahlt die Würde des Gesetzes auch auf seinen Träger über. Auch er wird insofern Selbstzweck und kann nicht mehr bloß als Mittel für etwas anderes angesehen werden. Er wird damit aus einer Sache zur Person. „Persönlichkeit" bedeutet „die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur". Als Naturwesen steht auch der Mensch innerhalb dieses Mechanismus; als Vernunftwesen steht er aber über ihm, weil das Gesetz des Sollens allen Gesetzen des Müssens entgegengesetzt, aber auch übergeordnet ist. Nur auf dieser vernünftigen, das spezifische Wesen des Menschlichen ausmachenden Seite liegt daher der Akzent der Würde: „Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muß ihm heilig sein." Daraus ergibt sich nun auch eine konkretere und inhaltlich bestimmtere Fassung des kategorischen Imperatives, die sich aber unmittelbar aus der Natur des Sittengesetzes selbst ableitet. Dieser Inhalt ist die Wahrung der Menschenwürde in uns und anderen: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel gebrauchst." Wer sich selbst tötet, behandelt seine eigene Person nur als Mittel zur Erhaltung eines erträglichen Zustandes bis zu Ende seines Lebens. Wer

das Leben oder Eigentum anderer angreift oder lügenhafte Versprechungen macht, behandelt seine Mitmenschen nur als Mittel, weil diese unmöglich den Zweck dieser Handlungen auch zu dem ihrigen machen können. Nur dort also, wo eine freie Zustimmung des anderen vorhanden oder wenigstens möglich ist, darf man ihn als Mittel zu einem bestimmten Zwecke gebrauchen, weil er damit diesen Zweck gewissermaßen in seinen eigenen Willen aufgenommen hat. Nur dort, wo eine Absicht mit dem Gedanken der Menschheit als Selbstzweck zusammen bestehen kann, hat man ein Recht, Leben und Gesundheit seiner eigenen Person einzusetzen. Von diesem Standpunkte aus weiß Kant auch der christlichen Grundforderung der Gottes- und Nächstenliebe in seiner Art gerecht zu werden. Das Gebot: „Liebe Gott über alles und deinen Nächsten wie dich selbst", kann nicht eine „pathologische Liebe" im Sinne einer Neigung von uns verlangen. Eine solche ist Gott gegenüber unmöglich, weil er kein Gegenstand der Sinne ist; den Menschen gegenüber ist sie zwar möglich, kann aber nicht geboten werden, weil Gefühle sich nicht befehlen lassen. Inhalt eines Imperatives kann nur die praktische Liebe sein und das will Gott gegenüber heißen, daß man seine Gebote gerne befolge, den Menschen gegenüber, daß man die Pflichten gegen sie gerne ausübe. Aber auch dieses „gerne" kann nicht im strengen Sinne anbefohlen, sondern nur als ein Ideal vollendeter Heiligkeit aufgestellt werden. Daher bedeutet jenes Liebesgebot nur, daß es nicht unserer beliebigen Wahl überlassen bleibt, ob wir uns zur Erfüllung göttlicher Gebote und zur praktischen Hilfeleistung für unsere Mitmenschen entschließen wollen, sondern daß es Sache der Pflicht ist, beides zu tun. Eine auf Gefühle gegründete Liebesethik (wie etwa die Mitleidmoral Schopenhauers) findet in Kants Moralsystem keinen Platz [141].

5. PFLICHT UND NEIGUNG

Wenn unsere eigene Vernunft die Schöpferin des Sittengesetzes ist, wie kommt es dann, daß dieses in der Form eines Imperatives auftritt? Wären wir reine Vernunftwesen, so müßte in der Tat mit dem Bewußtsein eines Sollens auch schon seine Erfüllung gegeben sein. Die Form eines Gebotes wäre ganz überflüssig, weil keine Hemmungen

da wären, die ihm widerstrebten. Nun sind wir aber eben nicht reine Vernunftwesen, sondern Menschen, in denen neben der Vernunft die sinnliche Natur mächtig ist, deren Antriebe nur zu oft dem für recht und gut Gehaltenen entgegenwirken. Kant geht sogar noch weiter, indem er behauptet, der Wille des Menschen sei, soweit er auf sinnlichen Motiven beruht, von Natur aus böse. Dem Menschen sei ein Hang eigen, die sittliche Ordnung der Motive dahin umzukehren, daß er die Befriedigung der Selbstliebe zur Bedingung der Befolgung des Vernunftgesetzes zu machen geneigt sei. Der Mensch pflegt daher dem als gut Erkannten nur dann willig zu folgen, wenn es ihm auch Nutzen und Vergnügen verspricht. Diesen Zug zur Umkehrung der Motive nennt Kant das radikal Böse in der menschlichen Natur, weil es den Grund und die Wurzel aller subjektiven Maximen verderbe. Ist so der natürliche Hang von Natur aus böse, so wird sich das Sittengesetz auch nur im Kampfe mit der sinnlichen Natur durchsetzen können: daher das imperativische Sollen. Es hätte weder beim Tier, dem wir keine Vernunft, noch bei reinen Geistern, denen wir keine Sinnlichkeit zuschreiben, einen Sinn. Bei jenem gibt es nur ein naturgesetzliches Müssen, bei diesen könnte es mit dem vernünftigen Wollen sein Bewenden haben. Der Mensch ist aber ein gemischtes Wesen und daher nimmt der Vernunftwille für ihn als Sinnenwesen unvermeidlich den Charakter eines Befehles, das Befohlene den Charakter einer Pflicht an. Von allen auf Selbstliebe beruhenden Neigungen unterscheidet sich das Pflichtbewußtsein dadurch, daß es sich allein auf die Achtung vor dem Gesetze gründet. Achtung ist eine Art Doppelgefühl. Der sinnliche Mensch fühlt zunächst den Zwang des oft widerwilligen Unterworfenseins unter das Gesetz und zugleich die Selbstdemütigung, welche darin liegt, daß er sich immer wieder seiner Unangemessenheit an die Strenge des Geforderten bewußt wird. Sich aber doch zugleich auch wieder als Urheber eines so erhabenen Gesetzes zu wissen, läßt jene Gedrücktheit in ein Gefühl der Erhebung und der Selbstbilligung übergehen. Achtung ist so wenig ein Gefühl der Lust, daß man sich ihrer einem Menschen gegenüber immer nur mit einem gewissen natürlichen Widerstreben überläßt, wenn auch erprobte Rechtschaffenheit uns dieses Gefühl jedem Geistesstolz zu Trotz

abnötigt. Sie ist aber auch wieder ebensowenig Unlust, daß, wenn einmal der Einspruch des Eigendünkels überwunden ist, „die Seele sich in dem Maße selbst zu erheben glaubt, als sie das heilige Gesetz über sich und ihre gebrechliche Natur erhaben sieht". Achtung hat also mit hedonistischen Wertungen gar nichts gemein. Sie ist daher das einzige Gefühl, das der „feierlichen Majestät" des Sittengesetzes angemessen ist, ja sie ist die Sittlichkeit selbst, subjektiv als „Triebfeder" betrachtet. Achtung ist das einzige wahrhaft „moralische Gefühl"[142].

Der Wille zur Pflicht aus Achtung vor dem Gesetz ist so der allein gute Wille und das einzige Kriterium moralischer Gesinnung und moralischen Wertes. Handlungen also, welche zwar dem Gesetze entsprechen, aber nicht aus dem Bewußtsein ihrer Pflichtmäßigkeit erfolgen, ermangeln dieses Wertes. Ein Kaufmann z. B., der seine Kunden ehrlich bedient, weil er sich sagt, daß dies dem Rufe seines Geschäftes vorteilhaft sein werde, handelt zwar pflichtgemäß, aber nicht aus Pflicht. Wer aus Mitfreude und natürlichem Wohlwollen anderen Gutes erweist, handelt ebenfalls pflichtgemäß; da es aber nicht aus dem Willen zur Pflicht geschieht, so mag seine Gesinnung zwar liebenswürdig erscheinen und Sympathie erwecken, aber auch sie hat keinen wahren sittlichen Wert. Anders bei dem, welcher wohltut, weil er dies für seine Pflicht hält, obwohl vielleicht eigener Gram ihn gegen fremdes Leid abgestumpft hat, also keine Neigung ihn dazu antreibt: dieser und nur dieser handelt wahrhaft „moralisch". Noch mehr — und Kant schildert hier vielleicht zum Teil seine eigene Gemütsanlage —: „Wenn die Natur diesem oder jenem überhaupt wenig Sympathie ins Herz gelegt hätte, wenn er (übrigens ein ehrlicher Mann) von Temperament kalt und gleichgültig gegen die Leiden anderer wäre, vielleicht weil er, selbst gegen seine eigenen mit der besonderen Gabe der Geduld und aushaltenden Stärke versehen, dergleichen bei jedem anderen auch voraussetzt oder gar fordert; wenn die Natur einen solchen Mann (welcher wahrlich nicht ihr schlechtestes Produkt sein würde) nicht eigentlich zum Menschenfreunde gebildet hätte, würde er denn nicht noch in sich einen Quell finden, sich selbst einen weit höheren Wert zu geben, als der eines gutartigen Temperamentes sein mag? Allerdings, gerade da

hebt der Wert des Charakters an, der moralisch und ohne alle Vergleichung der höchste ist, nämlich daß er wohltue, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht." Wer also aus Erwägungen über seinen Nutzen, aus Furcht vor Strafe oder vor der Meinung seiner Mitbürger äußerlich dem Sittengesetze gemäß handelt, der handelt zwar legal, aber nicht moralisch. Wer aus Ehrgefühl, Gutherzigkeit oder Mitleid pflichtgemäß handelt, der handelt zwar schön, aber gleichfalls nicht moralisch. Auf moralische Hochschätzung hat allein der Anspruch, welcher seine Pflicht erfüllt nur um der Pflicht willen, wer also ohne Rücksicht auf seinen Vorteil, aber auch ohne Rücksicht auf seine Neigungen und Stimmungen aus reiner Achtung vor dem Vernunftgesetze seinen Willen bestimmt. Diese Verdienstlichkeit wird am größten sein, wo sich das Pflichtbewußtsein im Kampfe gegen die Sinnlichkeit durchsetzen muß. Denn dort ist es am klarsten, daß nur der gute Wille am Werke ist und sonst nichts außer ihm. Oder kurz: der gute Wille bewährt sich nur in dem Kampfe gegen innere Widerstände! Daher ist Kants Ethik ihrem tiefsten Gehalte nach ein hohes Lied der Pflicht: „Pflicht! du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüt erweckte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet, und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenngleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich insgeheim ihm entgegenwirken, welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen die unnachlaßliche Bedingung desjenigen Wertes ist, den sich Menschen allein selbst geben können?" Die ganze Kantsche Moralphilosophie ist im Grunde nur eine Antwort auf diese Frage[143].

Kant scheint so jedes Zusammenwirken von Pflicht und Neigung aus der moralischen Sphäre auszuschließen. Ja, es kann oft genug der Anschein entstehen, als wenn er nur das erzwungen-pflichtgemäße Tun als allein wertvoll gelten lassen wollte. „Es ist sehr schön," heißt es einmal, „aus Liebe zu Menschen und teilnehmendem Wohlwollen

ihnen Gutes zu tun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu sein, aber das ist noch nicht die echte moralische Maxime unseres Verhaltens . . . Pflicht und Schuldigkeit sind die Benennungen, die wir allein unserem Verhältnisse zum moralischen Gesetze geben müssen." Als Kennzeichen des sittlichen Willens wird angegeben, daß er „nicht bloß ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller derselben und mit Abbruch aller Neigungen, sofern sie jenem Gesetze zuwider sein könnten, bloß durchs Gesetz bestimmt werde". Nennt man mit Kant solche Ethiker, welche in moralischen Dingen, sei es in Handlungen, sei es in Charakteren, keine Mittellagen zulassen, „Rigoristen", so ist auch Kants Moralphilosophie ein solcher Rigorismus. Er selbst empfand diesen Namen, mit dem gewöhnlich ein tadelnder Nebensinn verbunden zu werden pflegt, als Lob, weil bei einer solchen Doppelsinnigkeit, wie sie die „Latitudinarier" einräumen, „alle Maximen Gefahr laufen, ihre Bestimmtheit und Festigkeit einzubüßen". Auch die Stoiker waren in diesem Sinne Rigoristen, weil sie zwischen Tugend und Laster, Weisen und Toren keine Mitteldinge anerkannten. Kant ist es, weil nach ihm jede Beimischung sinnlicher Motive, auch wenn sie das pflichtgemäße Handeln begünstigen, den moralischen Wert aufhebt. Wollte man Pflichtgefühl und Neigung zusammenschütteln, „um sie vermischt, gleichsam als Arzneimittel, der kranken Seele zuzureichen, so scheiden sie sich doch alsbald von selbst, und tun sie es nicht, so wirkt das erstere gar nicht; wenn aber auch das physische Leben hierbei einige Kraft gewönne, so würde doch das moralische ohne Rettung dahinschwinden." Dieser Rigorismus der Kantischen Ethik hat auch alsbald bei Freunden und Feinden der kritischen Philosophie Anstoß erregt. Für Schiller wurde er ein Anreiz seiner eigenen Entwicklung. In dem Gedichte „Die Philosophen" macht er sich über ihn lustig:

Gewissensskrupel

Gerne dien' ich den Freunden, doch tu' ich es leider aus Neigung,
Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin.

Entscheidung

Da ist kein anderer Rat! Du mußt suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann tun, wie die Pflicht dir gebeut.

Und in „Anmut und Würde" (1793) hatte er gemeint: „In der Kantschen Moralphilosophie ist die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davor zurückschreckt und einen schwachen Verstand leicht versuchen könnte, auf dem Wege einer finsteren und mönchischen Asketik die moralische Vollkommenheit zu suchen." Kant antwortete darauf in einer Anmerkung eines seiner späteren Werke, daß er allerdings dem Pflichtbegriffe um seiner Würde willen keine Anmut beigesellen könne, daß aber die aus reinen Motiven geübte Tugend sehr wohl die Begleitung der Grazien gestatte: „Nur nach bezwungenen Ungeheuern wird Herkules Musaget, vor welcher Arbeit jene guten Schwestern zurückbeben." Schiller war über diese artige und zierliche Erwiderung des von ihm hochverehrten Philosophen sehr erfreut. In der Tat hatte Kant nur gelehrt, daß die Pflicht nicht aus Neigung geübt werden dürfe, aber niemals, daß sie ohne Neigung oder gar aus Abneigung geübt werden müsse, wie Schiller dies darstellte. In derselben Anmerkung wirft Kant die Frage auf, welcher Art „die ästhetische Beschaffenheit, gleichsam das Temperament der Tugend" sei: mutig, mithin fröhlich, oder ängstlich-gebeugt und niedergeschlagen? — und findet darauf kaum eine Antwort nötig: „Die letztere sklavische Gemütsstimmung kann nie ohne einen verborgenen Haß des Gesetzes stattfinden, und das fröhliche Herz in Befolgung seiner Pflicht (nicht die Behaglichkeit in Anerkennung derselben) ist ein Zeichen der Echtheit tugendhafter Gesinnung." Späterhin hat es Kant sogar als „Tugendpflicht" bezeichnet, im Umgange mit Menschen „der Tugend die Grazien beizugesellen". Das Zusammentreffen von Pflicht und Neigung erschien so auch Kant als die menschlich höhere Lebensform. Nur daß sie ihm für die Herausstellung des spezifisch Moralischen zugleich als relativ zufällig erschien. Um jene allein ist es ihm aber zu tun. Was Kant mit seiner rigorosen Abgrenzung von Pflicht und Neigung eigentlich sagen will, ist daher nur, daß das Sittengesetz vollkommene Lauterkeit der Gesinnung verlange, und diese nur dort zweifellos vorhanden ist, wo allein die Vorstellung der Pflicht bestimmend wirkt. Was aus anderen Motiven geschieht, muß deshalb nicht wertlos sein: es ist

nur moralisch indifferent. „Was aus Liebe getan wird, geschieht immer jenseits von Gut und Böse" — dieses Wort Nietzsches hätte sich Kant ohne weiteres zu eigen machen können[144].

6. AUTONOMIE UND FREIHEIT

Der sittliche Fortschritt wird demnach darin bestehen, die natürlichen Neigungen immer mehr der praktischen Vernunft unterzuordnen. Das Moralgesetz verlangt zwar keineswegs eine Ausrottung der sinnlichen Antriebe; es verlangt aber kategorisch, daß ihre Alleinherrschaft in der Bestimmung des Willens gebrochen werde. Wenn wir durch moralische Selbstzucht gelernt haben, uns von der „ungestümen Zudringlichkeit der Neigungen" soweit loszumachen, daß keine von ihnen auf Willensentscheidungen, bei denen die Vernunft mitzusprechen hat, von bestimmendem Einflusse ist, wenn also die vom Sittengesetz geforderte Rangordnung zwischen Sinnlichkeit und Vernunft in uns habituell geworden ist, dann haben wir uns aus der natürlichen Knechtschaft der Triebe und Leidenschaften zur inneren Freiheit oder zur „Freiheit im praktischen Verstande" emporgerungen, welche nichts anderes bedeutet als „die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit". Eine Willkür (Kant versteht darunter die Handlungsfreiheit), welche nur „pathologisch", d. i. durch sinnliche Neigungen begründet ist, wäre eine bloß tierische Willkür (*arbitrium brutum*). Sie wird zur wahrhaft freien Willkür (*arbitrium liberum*) erst dadurch, daß die Vernunft auf unsere Entschließungen entscheidenden Einfluß gewinnt. Diese innere oder praktische Freiheit ist somit ein Ziel, dem uns durch strenge Selbsterziehung immer mehr zu nähern wir verpflichtet sind, wenn es auch in ganz vollkommener Weise innerhalb unserer irdischen Existenz niemals erreichbar ist. Sie zu verwirklichen, ist die einzige wahre Bestimmung des Menschen. Erst in dem Maße, als er sie in sich zu realisieren vermag, wird er zu einer Persönlichkeit, die nichts anderes bedeutet, als die „Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur"[145].

Die Voraussetzung einer freien sittlichen Selbstbestimmung ist aber die Autonomie der praktischen Vernunft. Nur

aus ihr ist es zu erklären, daß sich überhaupt in den Mechanismus des Trieblebens ein kategorisches Vernunftgebot einschiebt und von allem, was in uns Natur ist, unbedingten Gehorsam heischt. Autonomie ist aber selbst eine Tat der Freiheit. Kant bezeichnet dieses Freiheitsprinzip der inneren Gesetzgebung daher auch als „Eleutheronomie". Sie ist ein Vermögen, „die Motive des Wollens schlechthin selbst hervorzubringen" und beruht daher auf einem Aktus der Spontaneität des Willens. Hier ist der Wille sich selbst Gesetz: „also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei." Nur aus einer Freiheit des Willens ist es also zu verstehen, daß es für ein Sinnenwesen überhaupt einen kategorischen Imperativ gibt. Nur aus der Wirksamkeit dieses Imperatives wieder ist die Möglichkeit einer praktischen Freiheit abzuleiten. Hier scheint ein „geheimer Zirkel" vorzuliegen: die Autonomie ist Voraussetzung der Freiheit und Freiheit ist eine Voraussetzung der Autonomie. Dieser Einwand behebt sich durch die Besinnung, daß hier „Freiheit" nicht in gleicher Bedeutung verstanden wird. Im ersten Falle ist von unserem Freiheitsbewußtsein in der Beherrschung sinnlicher Antriebe die Rede, im zweiten Falle von der transzendentalen Bedingung eines solchen Bewußtseins. Dort handelt es sich um die praktische Freiheit, hier um die im eigentlichen Sinne so zu nennende transzendentale Freiheit, welche wieder von der später zu besprechenden intelligiblen Freiheit zu unterscheiden ist. Die praktische Freiheit ist die *ratio cognoscendi* der transzendentalen Freiheit, diese aber die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes. Damit ist die transzendentale Freiheit noch nicht erklärt. Denn aus der Natur des Menschen als eines empirischen Wesens läßt sich ihre Möglichkeit nicht verstehen. Die Tatsache eines kategorischen Imperatives läßt sich aus dem Naturzusammenhang so wenig ableiten, daß er innerhalb der Sinnenwelt vielmehr immer wie ein Fremdling anmuten muß. Hier hängt alles streng kausal-notwendig zusammen und für eine Freiheit im Sinne eines unbedingten Anfanges ist in ihr nirgends Platz. Einen solchen unbedingten Anfang bedeutet aber der Einbruch des Vernunftwillens in die Kette des naturbedingten Ablaufes unseres Seelenlebens. Hier soll wirklich eine Kausalreihe, nämlich das Fortwirken der sittlichen Motive, von vorne angefangen, ein

„unbedingter" Imperativ allein kraft des Eigengesetzes der Vernunft erlassen werden. Mit Erwägungen psychologischer Art ist da nichts auszurichten. Psychologie bezieht sich zuletzt immer auf den inneren Sinn, der auf Rezeptivität beruht. In dem vorliegenden Falle handelt es sich aber gerade um die Spontaneität des Vernunftwillens: um die psychologisch schlechthin unverständliche Tatsache, daß sich in den seelischen Mechanismus ein fremder Faktor einschiebt. Diese Schwierigkeit erhöht sich noch dadurch, daß es durch kein empirisches Beispiel auszumachen ist, ob es überhaupt einen solchen Imperativ gibt und ob nicht in der Praxis des Lebens doch immer wieder hypothetische Imperative, wie Furcht vor Beschämung oder anderen Gefahren, den Willen insgeheim mitbestimmen. Das echte Sittengesetz besagt ja gar nichts darüber, wie Kant immer wieder, und zwar mit Recht, betont, was da oder dort geschieht, sondern fordert nur, was immer und überall geschehen soll. Die transzendentale Freiheit ist daher ein Problem und zwar ein Problem, das selbst transzendentaler Art ist. In ihm handelt es sich nicht, wie in der Frage der praktischen Freiheit, um die Bestimmung unserer Entschlüsse durch den Willen, sondern um die Selbstbestimmung des Willens durch sein eigenes Gesetz: nicht also um irgendwelche Vorgänge innerhalb unseres sittlichen Bewußtseins, sondern um die letzte Grundlage dieses Bewußtseins. Die Möglichkeit einer Normgebung in einer durchwegs naturgesetzlich bedingten Welt steht hier in Frage. Wenn die Frage: Wie ist Natur möglich? den höchsten Punkt der Transzendentalphilosophie bildete, so bedeutet die Frage: Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich? den Höhepunkt der reinen Ethik[146].

Die eigentümliche Schwierigkeit dieses Problems liegt darin, daß der praktischen Vernunft das Vermögen zugeschrieben werden soll, „von selbst (*sponte*)" eine Ursache (den kategorischen Imperativ) zu setzen, die dann ihrerseits innerhalb der phänomenalen Welt fortzuwirken bestimmt ist, während sie selbst nicht als naturbedingt gedacht werden darf, wenn nicht der kategorische Charakter des Sittengesetzes verlorengehen soll. Unter dem Gesichtspunkte der Autonomie stellt sich dieses Verhältnis so dar, daß wir selbst als Vernunftwesen uns selbst als

Sinnenwesen das Gesetz geben. Würden wir uns nun auch als Vernunftwesen der phänomenalen Welt eingeordnet denken, so müßte die beanspruchte Ausnahmestellung gegenüber der Naturgesetzlichkeit schlechthin unbegreiflich bleiben. Weisen wir aber diesen Anspruch als unverträglich mit den Gesetzen unseres Verstandes von vornherein zurück, so wird wieder die Tatsache des kategorischen Imperatives unbegreiflich. Der einzige Ausweg, der sich hier bietet, liegt in der Richtung, daß wir als Vernunftwesen einer anderen Ordnung der Dinge angehören, als jene ist, in der wir als Sinnenwesen stehen. Für diese Denkmöglichkeit bietet die dritte „Antinomie" eine theoretische Grundlage. Sie hat nämlich gezeigt, daß Freiheit (im Sinne einer Emanzipation vom Naturgesetz) innerhalb der Erscheinungswelt unmöglich ist, daß sie aber ohne Widerspruch in Hinsicht einer noumenalen Welt gedacht werden kann. Die Antithese von Freiheit und Notwendigkeit, die sich dort in bezug auf den Menschen zeigt, wird sich daher nur so aufheben lassen, daß wir die vernünftige Seite seines Wesens der noumenalen, dessen sinnliche Seite aber, wie sich von selbst versteht, der phänomenalen Welt zuordnen. In demselben Sinne und eben demselben Verhältnisse ein Subjekt frei und unfrei denken, schließt einen Widerspruch in sich; daß aber „ein Ding in der Erscheinung gewissen Gesetzen unterworfen ist, von welchen eben dasselbe, als Ding oder Wesen an sich selbst, unabhängig ist, enthält nicht den mindesten Widerspruch". So gesehen nimmt der Gedanke der Autonomie die Gestalt an, daß wir selbst als Dinge an sich uns selbst als Erscheinungen das Gesetz geben. Wir sind so gleichsam Bürger zweier Welten: als Glieder der noumenalen oder intelligiblen Welt sind wir frei, weil für diese die Verstandesgesetze nicht gelten, als Glieder der Sinnenwelt sind wir dem Naturmechanismus unterworfen. Die „himmlische Stimme" des kategorischen Imperatives erscheint so gleichsam als ein Widerhall aus einer jenseitigen Welt. Was in dieser ursprünglich ein freies Wollen bedeutet, muß in der Sinnenwelt notwendig den Charakter eines Sollens annehmen, denn ein aus dem Übersinnlichen stammender, aus ganz anderem Boden geborener Wille muß mit den sinnlichen Neigungen unvermeidlich in Gegensatz treten.

Es ergibt sich so, daß im sittlichen Bewußtsein zwei verschiedene Gesetzmäßigkeiten sich kreuzen: das Sittengesetz, das nur für die intelligible, und das Naturgesetz, das nur für die phänomenale Welt gilt. Dort gibt es nur ein freies Wollen, mit dem mangels eines Widerstandes die Ausführung unmittelbar gegeben wäre; hier gibt es nur ein Müssen; wenn beide sich begegnen, entsteht das Sollen. Als *homo noumenon* ragt so der Mensch in eine höhere Welt hinauf, als *homo phaenomenon* ist er fest verwurzelt in der Notwendigkeit seiner Natur. Daher die Zwiespältigkeit seines Wesens, auf dessen Schauplatz zwei Gewalten um die Herrschaft ringen: die Vernunft sucht ihn emporzuziehen, die Sinnlichkeit ihn festzuhalten. Sein eigentliches Selbst — die „bessere Person" in ihm — ist aber doch die Vernunft, ja diese ist selbst der *homo noumenon*. Durch sie gehört er dem Übersinnlichen an, jenem „herrlichen Ideal eines allgemeinen Reichs der Zwecke an sich selbst (vernünftiger Wesen)", an dem er aber doch wieder nur soweit wahren Anteil hat, als er das Sittengesetz im Kampfe mit seiner sinnlichen Natur schon im Leben zu behaupten weiß. Es ist Platons Geist, der hier aus dem kritischen Philosophen spricht.

Kant weiß aber gleichwohl seine kritische Haltung zu wahren, indem er Gedanken dieser Art ihren richtigen erkenntnistheoretischen Ort anweist. Es darf nämlich nicht vergessen werden, daß nur die „Natur" ein Verstandesbegriff ist, der seine Realität an Beispielen der Erfahrung jederzeit zu beweisen vermag, daß aber die transzendentale Freiheit und alles, was mit ihr zusammenhängt, keine Erfahrungsgrundlage besitzt und daher nur als Idee der Vernunft gewertet werden darf, deren objektive Realität durchaus problematisch bleiben muß. Daher ist auch jene dualistische Spaltung des menschlichen Wesens nur ein „Standpunkt", den einzunehmen wir uns genötigt fühlen, wenn wir uns die Tatsache autonomer Selbstgesetzgebung denkbar und verständlich machen wollen: eine „notwendige Voraussetzung der Vernunft", aber doch nur ein „negativer Gedanke" als Grenzabsteckung gegenüber der Sinnenwelt und ihres Einflusses auf unseren Willen. Wir haben es — in erkenntnistheoretischer Bewertung — in gleichem Sinne mit einer Konstruktion der Ethik zu tun wie in der Lehre von der transzendentalen Synthesis

mit einer Konstruktion der theoretischen Philosophie. Hier wie dort soll damit eine Tatsache in ihrer Möglichkeit begriffen werden: dort die Tatsache empirischer Erkenntnis, hier die Tatsache eines autonomen sittlichen Bewußtseins. Die Frage, wie ein kategorischer Imperativ möglich sei, ist damit aber auch bis zu ihrer äußersten Grenze geführt. Sie weist zuletzt in das Transzendente hinüber, wo alles Wissen und Begreifen ein Ende hat. Damit sind noch lange nicht alle Probleme erledigt, welche sich in Hinsicht des sittlichen Lebens aufdrängen. Unbeantwortet ist vor allem die wichtigste und naheliegendste Frage, „wie reine Vernunft praktisch sein könne", oder anders ausgedrückt: wie denn nun ein Sollen in einem Reich des Müssens überhaupt zur Geltung kommen könne und, wenn sich dies als unausdenkbar herausstellen sollte, worauf denn dann unser Verantwortlichkeitsgefühl, die strenge Stimme des Gewissens und die moralische Zurechnung eigentlich beruhen? Zu ihrer Beantwortung reicht unser verstandesmäßiges Begreifen nicht mehr aus und wenn Kant gleichwohl in wiederholtem Bemühen darauf eine Antwort zu geben versucht hat, so verliert sich diese doch in eine Region der Unbegreiflichkeit, indem nur mehr ein subjektiver Glaube religiöser Art Überzeugungen schaffen kann. Vom Standpunkte der Ethik aus ist die Erörterung des Freiheitsproblems abgeschlossen: „Und so begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit, welches alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Prinzipien strebt, gefordert werden kann[147]."

IX. ANGEWANDTE ETHIK

1. TUGENDLEHRE

Die reine Ethik sagt uns in ihrer formalen Strenge nicht, was wir tun sollen, sondern nur, wie wir handeln sollen; welche Gesinnung also die unumgängliche Voraussetzung moralischen Wertes ist. Der kategorische Imperativ erwartet so seine Anwendung und Erfüllung in einem bestimmten Falle vom moralischen Bewußtsein jedes Ein-

zelnen. Im Begriffe der Pflicht und der Menschenwürde hatte er allerdings auch schon bei Kant eine etwas konkretere Färbung angenommen. Immerhin war aber die reine Ethik bemüht, das Sittengesetz nur in der ganzen Würde seiner Apriorität zu entwickeln, ohne auf die besondere Natur des Menschen, wie sie durch Erfahrung erkannt wird, weiter Rücksicht zu nehmen. Sie ist ihrem Wesen nach eine Wissenschaft von den Prinzipien der Moral, nicht eine Morallehre, welche uns sagt, was wir tun und lassen sollen. Eine solche gibt Kant in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre" (1797), welche später mit den etwas früher im gleichen Jahre erschienenen „Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre" zur „Metaphysik der Sitten" vereint wurden. Durch die Aufnahme eines empirischen Elementes, nämlich der Rücksicht auf die Natur des Menschen, wird dieses Werk zu einem „Gegenstück" der „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" und verhält sich zur „Kritik der praktischen Vernunft" ebenso, wie jene sich zur „Kritik der reinen Vernunft" verhalten. Seine Ergänzung würde eine „moralische Anthropologie" bilden, welche die subjektiven Bedingungen der Ausführung des Gesetzes zum Gegenstande hätte. Dem ethischen Grundprinzip entsprechend ist die Metaphysik der Sitten eine Lehre von den Pflichten. Hat man dabei nur die Legalität, also die äußere Übereinstimmung unserer Handlungen mit dem Gesetz im Auge, so ergeben sich die juridischen Pflichten. Richtet man aber die Aufmerksamkeit auf die Triebfedern der Gesetzeserfüllung, also auf die pflichtgemäße Gesinnung, so ergeben sich die ethischen Pflichten. Der charakteristische Unterschied beider ist, daß die Erfüllung der Rechtspflichten durch äußere Nötigung erzwungen werden kann, jene der ethischen Pflichten aber dem freien Willen des Einzelnen überlassen bleibt. Dasjenige nun, wozu uns die letzteren verbinden, ohne uns dazu zwingen zu können, ist die pflichtgemäße Gesinnung. Die im Kampfe gegen Versuchungen bewährte Gesinnungsfestigkeit aber heißt Tugend: „Tugend ist die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht." Nennt man den entschlossenen Widerstand einem starken Gegner gegenüber „Tapferkeit", so ist Tugend sittliche Tapferkeit und bedeutet als solche „die größte und einzige wahre

Kriegsehre des Menschen". Die wahre Tugend ist daher nur eine, und wenn wir von einer Mehrheit von Tugenden sprechen, so meinen wir damit nur die Anwendung der einen Tugend auf verschiedene Gegenstände. Pflichtenlehre unter dem Gesichtspunkte der Gesinnungstüchtigkeit ist also Tugendlehre. Der in der reinen Ethik begründete, übrigens schon bei den Stoikern vorgebildete Gegensatz von Legalität und Moralität scheidet somit die „Rechtslehre" von der „Tugendlehre" [148].

Als das einzige uns bekannte Subjekt sittlichen Handelns ist der Mensch auch dessen eigentlich einziges Objekt. Die Frage ist nun, welcher Art die Verpflichtungen gegenüber der Menschheit sind, welche uns das Sittengesetz auferlegt. Historisch bieten sich da wieder die zwei bekannten Typen von Moralsetzung dar: der ethische Empirismus nennt die Glückseligkeit des Menschen, der Rationalismus dessen Vollkommenheit als moralischen Zweck. Im ersten Fall fehlt eine deutliche Abgrenzung des eigenen Wohls vom Wohle der Gesamtheit: „Alle Eudaimonisten — sagt Kant einmal — sind praktische Egoisten." Im zweiten Fall tritt das soziale Moment in der Berücksichtigung der anderen von vornherein ungebührlich zurück. Kant vollzieht auch hier eine kritische Synthese: als Zwecke, die zugleich Pflichten sind, können nur die eigene Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit gelten. Nicht die eigene Glückseligkeit: denn diese strebt jeder von selbst an. Nicht fremde Vollkommenheit: denn diese, welche in der rechten Gesinnung besteht, kann jeder nur sich selbst geben. Demgemäß teilen sich die Pflichten in Pflichten gegen sich selbst und in Pflichten gegen andere. Gemeinsam ist beiden als oberste Instanz und „innerer Gerichtshof" das Gewissen: ein unfehlbarer, aber auch ein unbestechlicher Richter, der nie irrt, nie ungerecht und nie weitherzig ist. Es kann vorkommen, daß man in einem bestimmten Falle etwas für Pflicht hält, was nicht Pflicht war. Ein solcher Irrtum fällt aber dem Urteile zur Last, nicht der Gesinnung, und hebt daher deren moralischen Wert nicht auf. Das Gewissen sagt mir aber mit unbeirrbarer Strenge, ob in diesem Falle meine Absicht rein war. Darauf allein aber kommt es an und darüber gibt es keinen Irrtum. Daher ist das erste Gebot aller Pflichten gegen sich selbst die Schärfung

der Aufmerksamkeit auf die Stimme des Gewissens. Das Mittel dazu ist sorgsame Selbstprüfung, welche so den Anfang aller menschlichen Weisheit bildet: „Nur die Höllenfahrt der Selbsterkenntnis bahnt den Weg zur Vergötterung“ [149].

Die Pflichten gegen sich selbst heißen vollkommene Pflichten, soweit sie als negative Verbote besagen, was unter allen Umständen unterlassen werden soll. Insofern sie den Menschen als animalisches Wesen betreffen, gebieten sie die physische Selbsterhaltung, untersagen also den Selbstmord, aber auch die Selbstschändung im unmäßigen Genuß. In Hinsicht des Menschen als moralischen Wesens sind ihnen vor allem Lüge, Geiz und falsche Demut entgegengesetzt. Die Lüge, sei sie nun äußere oder innere Unwahrhaftigkeit, ist Wegwerfung der Menschenwürde, die den Lügner in seinen eigenen Augen verächtlich machen muß. Sie ist nach Kant die Wurzel alles Bösen, wie denn auch die Bibel den Urheber alles Bösen den Vater der Lügen nennt. Der Geiz im Sinne von Knickerei ist von Habsucht wohl zu unterscheiden: diese sucht Güter zum Zwecke des Genusses anzuhäufen, jener aber nur um des Besitzes willen. Insofern der Geizige sich selbst die Mittel zu einem wohlanständigen Leben verweigert, verstößt er gegen die Pflicht der Selbsterhaltung sowohl als gegen die der Wahrung eigener Würde. Demut gebührt nur vor der Majestät des Sittengesetzes, aber nicht in der Vergleichung mit anderen Menschen, in welchem Falle sie entweder Selbstwegwerfung oder versteckter Hochmut ist. Daher ist jede Form von Servilität, Heuchelei und Schmeichelei vom Übel, aber auch alles, was dazu zwingen kann, wie Annahme entbehrlicher Wohltaten, Schmarotzen, Betteln und leichtsinniges Schuldenmachen, eben darum zu vermeiden. Werdet nicht der Menschen Knechte! Lasset euer Recht nicht ungeahndet mit Füßen treten! Seid wirtschaftlich, damit ihr nicht bettelarm werdet! Sogar die übertriebenen Achtungsbezeigungen, Verbeugungen und höfischen Phrasen im gewöhnlichen Verkehr sind besser zu unterlassen: „das Ew. Wohledlen, Hochedlen, Hochedelgeboren, Wohlgeboren in der Anrede, als in welcher Pedanterei die Deutschen unter allen Völkern der Erde (die indischen Kasten vielleicht ausgenommen) es am weitesten gebracht haben“, sind ebenso

viele Beweise eines Hanges zur Kriecherei. „Wer sich aber zum Wurm macht, kann nachher nicht klagen, wenn er mit Füßen getreten wird." Zu den positiven oder unvollkommenen Pflichten gegen sich selbst gehört die Ausbildung und Kultur seiner geistigen, seelischen und körperlichen Kräfte. Zu höchst steht hier natürlich die moralische Vervollkommnung. Sie ist ein Streben nach Heiligkeit, welche allerdings nie vollkommen zu erreichen ist und bei deren Beurteilung in Anbetracht der Unergründlichkeit der Tiefen des menschlichen Herzens nur allzu leicht eine Selbsttäuschung mit unterläuft[150].

Die Pflichten gegen andere zerfallen in schuldige und in verdienstliche Pflichten. Zu jenen gehören die Achtungs-, zu diesen die Liebespflichten. Die Achtungspflicht gebietet, die fremde Würde niemals zu verletzen und sich jeder Herabsetzung anderer im Vergleiche mit sich selbst zu enthalten. Ihr entgegengesetzt ist vor allem der Hochmut, aber auch das „Afterreden" und die „bittere Spottsucht" oder Verhöhnung. Der Hochmut, nicht zu verwechseln mit dem Stolze als der Sorgfalt, seiner Menschenwürde im Vergleich mit anderen nichts zu vergeben, verlangt von anderen eine Art Selbstverachtung, weil sie gewisse wirkliche oder eingebildete Güter nicht besitzen, deren wir uns rühmen: das ist Torheit. Der Hochmütige gesteht damit aber auch stillschweigend, daß er sich selbst verachtet und gedemütigt fühlen würde, wenn er jene Güter nicht besäße: das ist falsche Selbstdemütigung oder Niederträchtigkeit. Er erreicht aber auch tatsächlich durch die dünkelhafte Behandlung der anderen das gerade Gegenteil dessen, was er anstrebt, denn dem Hochmütigen weigert ein jeder desto mehr seine Achtung, je bestrebter er sich darnach zeigt: daher ist Hochmut auch Narrheit. Liebespflichten im eigentlichen Sinne kann es überhaupt nicht geben, da man niemandem ein Gefühl zur Pflicht machen kann. Wohl aber kann eine Maxime praktischen Wohlwollens verlangt werden, die ganz unabhängig von dem Wohlgefallen an den Menschen ist, welches eine sentimentale Liebe voraussetzen würde. Praktische Nächstenliebe ist also mit einer in langer, trauriger Erfahrung begründeten Misanthropie ganz wohl vereinbar. Wohlwollen als Gefühl ist das Vergnügen an der Glückseligkeit anderer, wobei es oft genug beim bloßen

Wünschen sein Bewenden hat; Wohltun aber ist Pflicht und durch einen Imperativ der Vernunft geboten. Dieser verlangt, abstrakt ausgedrückt, die Zwecke anderer, sofern sie nur nicht unsittlich sind, zu den meinigen zu machen. Die elementarste, und zwar eine „heilige" Pflicht dieser Art ist die Dankbarkeit. Erwiesene Wohltaten können aber durch keine Gegendienste voll erwidert werden, weil der Wohltäter immer die Priorität des Wohltuns voraushat, sondern nur durch eine herzliche Gesinnung. Die Undankbarkeit hat ihren Grund in einem Gefühle der Gedrücktheit, das dem Bewußtsein der Ungleichheit zwischen Geber und Empfänger entspringt, welche der Dankbare durch sein inneres Verhalten auszugleichen weiß. Ihr verwandt ist der Neid als der Hang, das Wohl anderer mit Schmerz wahrzunehmen, und die Schadenfreude als die Neigung, sein eigenes Wohlsein oder Wohlverhalten im Gegensatz zum Unglücke oder dem skandalösen Verhalten des Nächsten stärker zu genießen. Mitfreude und Mitleid sind keine Vorbedingungen werktätiger Menschenliebe und daher auch nicht Pflicht. Im Gegenteil: durch das bloße Mit-Leiden, zumal wenn dem Schmerz des anderen nicht abgeholfen werden kann, wird nur die Summe des Leides vergrößert und nichts gebessert: „Es kann aber unmöglich Pflicht sein, die Übel in der Welt zu vermehren." Nur als Mittel zur Beförderung der Menschlichkeit in jenen Fällen, in denen der Mensch nicht als Vernunftwesen, sondern nur seiner animalischen Seite nach in Betracht kommt, kann das Mitleid von bedingtem Werte sein. „Wohldenkenden Personen" wird aber ein solches Gefühl des Mitleides und der weichherzigen Teilnahme, wenn es vor der Überlegung, was Pflicht sei, vorhergeht, nur lästig sein, weil es ihre überlegten Maximen durch den Wunsch, sich seiner zu entledigen, nur in Verwirrung bringen kann. Sentimentalitäten haben in Kants Ethik keinen Platz: praktisch hilfreiche Teilnahme gilt ihr als unbedingte Pflicht, sympathetische Gefühle bedeuten ihr nur einen entbehrlichen Luxus. Aus der Wechselwirkung von Achtung und Liebe ergibt sich das idealste Verhältnis, das zwischen Menschen möglich ist: echte Freundschaft. Sie besteht darin, daß zwei Menschen mit größter Innigkeit und gleicher Stärke sich zugleich lieben und achten. Liebe gleicht hierin der Anziehungskraft in der physischen Welt, Achtung der Abstoßungskraft,

die in der moralischen Sphäre ebenso notwendig ist als jene, indem sie die unantastbaren Grenzen persönlicher Freiheit wahrt und, so der Liebe wohltätig entgegenwirkend, ihr zugleich Dauer verleiht. Mag eine „moralische" Freundschaft dieser Art auch so selten vorkommen wie ein schwarzer Schwan, so ist sie doch möglich und bedeutet dann den Höhepunkt geselliger Tugend. Sie selbst zu üben und zu besitzen war wohl das stärkste Gemütsbedürfnis, das in unserem Philosophen lebte[151].

Damit ist der Umkreis von Pflichten unmittelbarer Art erschöpft. Die Pflichten, welche uns die Religion Gott gegenüber aufzuerlegen scheint, nämlich die Betrachtung unserer Pflichten überhaupt als göttlicher Gebote, verpflichten uns in Wahrheit nicht gegen Gott, sondern nur gegen uns selbst, insofern jene Auffassung für das eigene sittliche Leben überaus fruchtbar werden kann. So betrachtet werden alle Pflichten zu Pflichten in Ansehung Gottes, während Gott selbst, als für unsere Einsicht schlechthin transzendent, nicht Objekt einer Verpflichtung sein kann. Ebensowenig gibt es Pflichten gegen Tiere und leblose Gegenstände. Mutwillige Zerstörung von Naturschönheiten ist nur deshalb unzulässig, weil sie eine der Moralität günstige Stimmung, nämlich etwas ohne Absicht auf Nutzen zu lieben, beeinträchtigt. Aber auch die gewaltsame oder grausame Behandlung von Tieren gilt nur deshalb als verboten, „weil dadurch das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abgestumpft und folglich eine der Moralität, im Verhältnis zu anderen Menschen, sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird." Die Humanität gegen Tiere ist somit nur eine Pflicht in Ansehung der Tiere, aber keine eigentliche Pflicht ihnen gegenüber, sondern nur eine solche gegen uns selbst. Tierquälerei ist nur deshalb pflichtwidrig, weil sie unmenschlich ist. Daß Kant so die Tiere wie Sachen behandelt und ihnen nur auf einem Umwege einigen Schutz zubilligt, hat Schopenhauers Unwillen in besonderem Maße erregt. Er findet diese Sätze „empörend und abscheulich". In der Tat bedeutet es eine fühlbare Enge der Kantischen Moral, daß sie so ausschließlich nur auf das Zusammenleben der Menschen abgestimmt ist und die Vernunft nicht nur zur Richterin, sondern auch zur einzigen Quelle moralischer

Verpflichtung erhebt. In Wahrheit ist aber der Unterschied von Schopenhauer in diesem Punkte nicht so groß. Wenn dieser das Mitleid zum alleinigen Fundament der Moral macht, so stimmt Kant gerade in Hinsicht der Tiere mit ihm durchaus überein, nur daß für ihn das Mitleid eine bloß untergeordnete Rolle spielt und in seiner reinen Vernunftmoral nicht als verpflichtend angesehen wird. Mit dieser Einschränkung hat Kant auch die Dankbarkeit gegen Tiere zu den indirekten Pflichten gerechnet, wie er denn auch gelegentlich rühmend hervorhebt, daß Leibniz ein Insekt, welches er durch das Mikroskop beobachtet hatte, wieder schonend auf sein Blatt zurückzubringen pflegte, weil er sich durch seinen Anblick belehrt gefunden und so von ihm gleichsam eine Wohltat genossen hatte[152].

Es liegt in der Natur der Sache, daß in dieser angewandten Ethik, der Einhaltung strengsten Formalismus ungeachtet, mehr der Mensch Kant zu uns spricht als der Philosoph und zwar der schon gealterte und in seiner Eigenart erstarrte Kant. Daraus erklärt sich manche Wunderlichkeit, wie sie besonders in der Erörterung „kasuistischer Fragen", welche in der Tugendlehre einen breiten Raum einnehmen, zum Vorschein kommt. In der äußersten Zuspitzung von Fällen moralischen Zwiespaltes meinte Kant offenbar seine Prinzipien am besten erproben zu können. Es werden da neben anderen oft ganz sonderbare Fragen aufgeworfen: z. B. ob das Haarschneiden nicht als „partialer Selbstmord" zum Verbrechen an seiner eigenen Person gerechnet werden müsse, was wenigstens für den Fall glücklicherweise verneint wird, wenn es nicht zum Zwecke des Verkaufes der Haare geschieht; ob die Pockenimpfung (welche Kant für lebensgefährlich hielt) erlaubt sei? wie weit die sittliche Befugnis gehe, Einladungen anzunehmen, bei denen möglicherweise den Tischfreuden (welchen er selbst nicht abgeneigt war) zu ausgiebig gehuldigt werden könnte? ob schon die Redewendung „gehorsamster Diener" am Ende eines Briefes als Lüge zu verwerfen sei? und ähnliches mehr. In einer eigenen kleinen Schrift: „Über ein vermeintliches Recht aus Menschenliebe zu lügen" (1797) wird die Frage erörtert, ob man einen unschuldig Verfolgten vor seinen Mördern durch eine Notlüge retten dürfe? Sie wird verneint, weil Wahrhaftigkeit eine vollkommene Pflicht gegen uns selbst sei, welche unter keinen Umstän-

den, auch nicht einmal aus eigener Notwehr, durchbrochen werden dürfe. Auf die pedantische Strenge solcher Entscheidungen trifft nun allerdings der Vorwurf des „Rigorismus" in tadelndem Sinne zu. Er ist aber nicht in den Prinzipien der reinen Ethik begründet, sondern nur in ihrer übertrieben formalistischen Anwendung.

2. RECHTS- UND STAATSLEHRE

Von der Rechtsgelehrsamkeit oder Jurisprudenz, deren Aufgabe die Festsetzung der positiven Bestimmungen ist, welche unter gewissen zeitlichen und örtlichen Bedingungen als Recht zu gelten haben, unterscheidet sich die Rechtsphilosophie durch die grundsätzliche Allgemeinheit ihrer Probleme. Sie hat den Begriff und das Wesen des Rechtes überhaupt festzustellen und damit erst die rationale Grundlage für alle positiven Rechtsbestimmungen zu schaffen. Sie handelt also nicht von dem, was hier oder dort als Recht gilt, sondern von dem, was immer und überall als Recht gelten soll. Dieser Anspruch gründet sich darauf, daß die Rechtspflichten ebenso wie die Tugendpflichten aus der Natur des Menschen als eines vernünftigen Wesens folgen. Dieses auf Vernunftprinzipien gegründete Recht heißt daher Naturrecht im Unterschied vom positiven oder empirisch bedingten Recht. Die erste Frage einer philosophischen Rechtslehre wird also sein: Was ist „Recht"? Rechtspflichten beziehen sich nur auf äußere Handlungen und sind erzwingbar. Das ihnen entsprechende Verhalten ist daher nur die Legalität des Tuns, nicht die Moralität der Gesinnung. Erst mittelbar, wenn nämlich die Ethik die Forderung an mich stellt, das Rechthandeln unter meine Maximen aufzunehmen, gewinnen auch sie moralische Bedeutung.

Das Recht entspringt einer Selbstbehauptung des Freiheitsgesetzes der Vernunft gegenüber den Gefahren, welche der Freiheit jedes einzelnen im ungeordneten Naturzustande drohen. Die natürliche Freiheit des Menschen besteht in dem Vermögen jeder Person, nach ihrem Gutdünken zu handeln, soweit ihre Macht reicht, also in der Willkür. In einer ungehemmten Betätigung dieser Willkür liegt aber die Gefahr, daß die Freiheitssphären sich gegenseitig stören, einander feindlich entgegentreten und sich so zuletzt gegenseitig aufheben. Daher verlangt die Vernunft, daß jeder

einzelne, um seine äußere Freiheit nicht vielleicht ganz einzubüßen, seine Willkür in gewisse Grenzen einschließe, welche auch der Willkür der anderen den gleichen Spielraum gestatten. Die Behauptung dieser durch die Vernunft abgegrenzten Sphäre der Freiheit ist sein Recht, die Anerkennung und Achtung der fremden Freiheitssphären ist seine Pflicht. Ohne diese Pflicht gibt es kein Recht, ohne Recht keine gesicherte Freiheit. Diese notwendige Einschränkung zu vollziehen ist also die Aufgabe des Rechtes mit seinen für alle verbindlichen Gesetzen. Daraus ergibt sich die Definition: „Das Recht ist der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze zusammen vereinigt werden kann." Die formale Harmonisierung der Freiheitsansprüche ist also der Sinn alles Rechtes. Die von dem römischen Rechtslehrer Domitius Ulpianus (c. 170 p.) aufgestellte Grundformel des Rechtes: „*honeste vive, neminem laede, suum cuique tribue!*" enthält so tatsächlich den Inbegriff aller Rechtspflichten. Sie läßt sich etwa so aussprechen: Wahre dein persönliches Recht! tue niemandem unrecht! befördere, soviel an dir liegt, die Gerechtigkeit, welche jedem das Seine sichert! Kant folgt, was den Ursprung des Rechtes betrifft, hier im wesentlichen den Lehren des Hobbes vom Heraustreten aus dem *status naturalis* des *bellum omnium contra omnes* in den *status civilis* auf Grund vernünftiger Überlegung. Aber doch mit dem Unterschiede, daß bei Hobbes utilistische Klugheitsgründe den Ausschlag geben, bei Kant aber der moralische Gesichtspunkt der Freiheitswahrung bestimmend wirkt[153].

Die näheren Ausführungen Kants besitzen den Vorzug genauer Begriffsbestimmungen und übersichtlicher Einteilung. Rechte und Rechtspflichten bestehen dem Wesen des Rechtes entsprechend nur zwischen Menschen. Insofern ist alles Recht ursprünglich Privatrecht oder „natürliches" Recht. Das „bürgerliche" oder öffentliche Recht ist erst im Staate möglich, der über die Machtmittel zur Erzwingung der Rechtspflichten verfügt. Hier ist es der Gesamtwille einer organisierten Gemeinschaft von Menschen, der hinter dem Rechte steht und so auch das Privatrecht erst wirksam macht. Der äußere Gegenstand

meiner Willkür kann nun entweder ein Gegenstand im Raume oder die bestimmte Leistung einer anderen Person oder endlich eine Verbindung von beiden sein. Demgemäß zerfällt das Privatrecht in Sachenrecht, persönliches Recht und dinglich-persönliches Recht. Am interessantesten ist, was Kant über das Eherecht zu sagen weiß, das zu der letzten Gruppe gehört. Das dinglich-persönliche Recht ist das des Besitzes eines äußeren Gegenstandes als einer Sache und zugleich dessen Gebrauches als einer Person. Sachenrechtlich genommen ist die Ehe nichts anderes als „die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften". Insofern wird also von jedem Ehegatten durch den anderen wie von einer Sache Besitz ergriffen. Da dieser Erwerb aber ein gegenseitiger ist, gewinnt jeder von ihnen sich selbst wieder zurück, womit die Freiheit und Würde der Persönlichkeit gewahrt bleibt und das Sachrecht in ein persönliches Recht übergeführt wird. Als sehr zart und feinsinnig wird man diese Auffassung der Ehe freilich nicht bezeichnen können. Das öffentliche Recht ist „der Inbegriff der Gesetze, die einer allgemeinen Bekanntmachung bedürfen, um einen rechtlichen Zustand hervorzubringen". Es zerfällt in das Staatsrecht, das Völkerrecht und das Weltbürgerrecht. Die wichtigste und fast einzige Aufgabe des Staates ist die Wahrung der Gerechtigkeit. Ihr dient das Strafrecht. Hier sind Kants Anschauungen von der äußersten Strenge. Weder die Abschreckungs- noch die Besserungstheorie, noch auch den Gesichtspunkt des Schutzes der Gesellschaft läßt er gelten, sondern allein das Wiedervergeltungsrecht (*jus talionis*) in den Grenzen des Gesetzes. Soweit als irgend möglich muß hier die Strafe nach Qualität und Quantität dem Vergehen entsprechen. Daher muß auch über jedem, auch dem in guter Absicht geschehenen Mord unausweichlich die Todesstrafe stehen. Denn zwischen einem noch so kummervollen Leben in der Gefangenschaft und dem Tode gibt es kein Äquivalenzverhältnis. „Selbst wenn sich die bürgerliche Gesellschaft mit aller Glieder Einstimmung auflösete (z. B. das eine Insel bewohnende Volk beschlösse, auseinanderzugehen und sich in alle Welt zu zerstreuen), müßte der letzte im Gefängnis befindliche Mörder vorher hingerichtet

werden, damit jedermann das widerfahre, was seine Taten wert sind, und die Blutschuld nicht auf dem Volke hafte, das auf diese Bestrafung nicht gedrungen hat." Diese rein formalistische Strafrechtslehre nimmt so weder Rücksicht auf den Beweggrund eines Verbrechens, noch auf die Wirkung der Strafe. Das Strafgesetz bedeutet für Kant einen „kategorischen Imperativ", der allen „Schlangenwindungen der Glückseligkeitslehre" entzogen bleiben muß. Daher gesteht er dem Staatsoberhaupte auch kein Begnadigungsrecht zu, es sei denn, daß es in seiner eigenen Person verletzt wurde. Das *„fiat justitia et pereat mundus"* besteht nach ihm durchaus zu Recht, denn „wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Wert mehr, daß Menschen auf Erden leben"[154].

Ein Staat (*civitas*) ist „die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen". Die einzige Bestimmung des Staates und der Sinn aller Staatengründungen ist also die Wahrung des Rechtes — dieses „Augapfels Gottes", wie es Kant einmal nennt — und die Pflege der Gerechtigkeit. Kein anderer Zweck, also auch nicht die Beförderung des Wohles einzelner oder größerer Gruppen darf dem vorhergehen oder gar ihm in den Weg treten. Einer Geschichtsurkunde der Staatenbildung nachzuspüren ist vergeblich, denn in primitiven Zeiten entwirft man keine Dokumente, sondern handelt gewaltsam. Der Idee nach beruht jedoch der Staat auf einem stillschweigenden Vertrage, nach welchem alle Glieder eines Volkes ihre Freiheit aufgegeben haben, um sie als Bürger eines Staates in höherer Form wiederzugewinnen. Folgt Kant hierin den Theorien des Hobbes und Rousseau, so übernimmt er von Locke die Forderung einer Teilung der drei Gewalten im Staate: der gesetzgebenden, regierenden und richterlichen Gewalt, welche ebenso viele Staatswürden bedeuten. Die gesetzgebende Gewalt kann von Rechts wegen nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen. Denn da von ihr alles Recht ausgehen soll, ist einem möglichen Unrecht nur dann vorgebeugt, wenn jeder die Gesetze, denen er gehorchen soll, im Prinzipe selbst beschließt: *volenti non fit injuria!* Der moralischen Autonomie entspricht also auch die politische: jeder ist nur den Gesetzen unterworfen, die er als Glied der gesetzgebenden Gewalt sich selbst gegeben hat. Die zur Ge-

setzgebung berufenen Glieder einer Gesellschaft heißen Staatsbürger. Nicht dazu berufen sind alle jene, welche auch sonst keine bürgerliche Selbständigkeit genießen: Unmündige, Lehrlinge und Gesellen, Dienstboten und Hilfsarbeiter und „alles Frauenzimmer". Diese heißen zum Unterschiede von den Staatsbürgern bloß Staatsgenossen. Die gesetzlichen Attribute des Staatsbürgers sind Freiheit, Gleichheit und bürgerliche Selbständigkeit. Freiheit besagt, daß Zwang nur geübt werden darf zur Sicherung des Rechtes, aber nicht wie in einer patriarchalischen Herrschaft über Unmündige zu irgendwelchen anderen Zwecken, und wäre es auch in vermeintlichem Wohlfahrtsinteresse. Gleichheit besagt, daß alle nur dem Gesetze, diesem aber alle in gleicher Weise unterworfen sind. In diesem Punkte darf es keine sozialen Unterschiede, kein Vorrecht der Geburt und keine ständischen Privilegien geben. Erblicher Herrenstand und Leibeigenschaft lassen sich mit dieser Grundforderung natürlich nicht vereinen. Selbständigkeit besagt, daß jeder Bürger vor dem Gesetze Herr seiner selbst ist und in Rechtsangelegenheiten von keinem anderen vertreten zu werden braucht. Die ausübende Gewalt kann dann ebensowohl bei einem Monarchen stehen wie bei einem Regierungskollegium. Die richterliche Gewalt kann von freigewählten Geschworenen oder durch Richter, welche vom Regenten eingesetzt werden, ausgeübt werden. Mag für das Wohl eines Volkes unter Umständen in einer despotischen Regierungsform besser gesorgt sein, das Heil des Staates ist nur bei der Teilung und entsprechendem Zusammenwirken der drei Gewalten gesichert. Nur sie gewährleistet die größte Übereinstimmung einer Verfassung mit Vernunftprinzipien, nach welcher zu streben uns der kategorische Imperativ verbindet. Eine Staatsform dieser Art nennt Kant „republikanisch". Ihr Kennzeichen ist, daß das Volk sein eigener Gesetzgeber und insofern selbstherrlich oder „souverän" ist. Er unterscheidet sie ausdrücklich von der Demokratie, in der gesetzgebende und regierende Gewalt im Volke unmittelbar vereint sind. Diese letztere Form erscheint ihm wahrer Freiheit noch ungünstiger zu sein als Autokratie oder Aristokratie, in denen Einer oder einige Wenige Träger der gesamten Macht sind. Für die beste Staatsverfassung hält Kant das Repräsentativsystem durch Abgeordnete, aber

mit nur einem Regenten als ausführendem Organ. Je kleiner die Zahl der Regierenden und je größer die Zahl der Volksvertreter, desto mehr stimmt die Verfassung zum Geiste des Republikanismus. Eher noch kann die absolute Monarchie, wenn der Herrscher danach ist (Kant denkt dabei an Friedrich II.), diesem Geiste nahekommen als die demokratische Vielherrschaft, an der die alten Republiken zugrunde gingen und dann neuerdings dem Despotismus verfielen. Kants Sympathie gehörte der Verfassung der Vereinigten Staaten, während die englische „Republik" bloßer Schein sei, da dort der König gegen den Willen des Volkes viele Kriege geführt habe. Eine schlechterdings ideale Staatsverfassung gibt es aber überhaupt nicht und wird es niemals geben, denn „aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden". Daher betont Kant bei aller Freiheitsliebe doch stets stark die Pflicht des Gehorsams gegenüber der rechtlich bestehenden Staatsgewalt. Es gibt hier kein Recht der Auflehnung und der richtige Weg zum Fortschritt ist nicht jener der Revolution, sondern der durch allmähliche Reformen angebahnten Evolution. Als Pessimist in Hinsicht der menschlichen Naturveranlagung mißtraut Kant jedem gewaltsamen Durchbrechen gegebener Schranken, als der Ethiker des kategorischen Imperativs mißbilligt er die Hintansetzung gesetzmäßiger Verpflichtungen. Seine politischen Anschauungen müssen aber gleichwohl als sehr radikal gelten in einer Zeit des blühendsten Absolutismus, einer unerträglichen Willkürherrschaft der Fürsten, strenger ständischer Gliederung und der Knebelung jeder freieren Meinungsäußerung, wie sie Kant unter dem Ministerium Wöllner ja am eigenen Leibe erfahren mußte. Stand doch schon sein Begriff der Menschenwürde in stärkstem Gegensatze zu der mechanistischen Auffassung des Verhältnisses der Untertanen zur Obrigkeit in einer Zeit, in der nicht nur die Leibeigenschaft noch immer bestand, sondern auch an manchen deutschen Fürstenhöfen auch der Soldatenhandel blühte. Wenn der starre Formalismus der Kantischen Strafrechtslehre, von Hegel wieder aufgenommen, auf die Rechtsauffassung des neunzehnten Jahrhunderts vielfach ungünstig eingewirkt hat, so wurden dafür seine politischen Lehren zu einem mächtigen und weithin wirkenden Faktor politischer und sozialer Entwicklung[155].

3. PHILOSOPHIE DER GESCHICHTE

Geschichtsphilosophische Probleme haben Kant schon frühzeitig beschäftigt. Seine Gedanken darüber hat er in einer Anzahl kleinerer Schriften niedergelegt: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" (1784), „Was ist Aufklärung?" (1784), „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte" (1786), „Zum ewigen Frieden" (1795), „Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei" (zweiter Abschnitt des „Streites der Fakultäten" 1798). Auch in der „Kritik der Urteilskraft", der „Rechtslehre", der „Anthropologie" und in den Rezensionen zu Herders „Ideen" (1785) finden sich hierher gehörige Bemerkungen. Die Frage, welche Kant hier vor allem beschäftigt, ist die nach einem Sinn der Menschheitsgeschichte. Läßt sich in ihr ein allmähliches Fortschreiten zum Höheren entdecken oder ist sie nur eine ewige Wiederholung des Gleichen, ein sinnloses Spiel unberechenbarer Naturmächte? Großen Naturforschern ist es gelungen, das Weltgeschehen aus allgemeinen Gesetzen zu erklären; für die Menschheitsgeschichte fehlen uns noch die Kepler und Newton, welche imstande wären, sie unter einem großen und umfassenden Gesichtspunkte zu verstehen. Kants selbstgestellte Aufgabe ist es, einen solchen Grundgedanken aufzufinden und damit den Grund zu einer Philosophie der Geschichte zu legen, welche die Geschichtswissenschaft nicht zu verdrängen oder zu ersetzen, wohl aber ihr zur Orientierung zu dienen berufen wäre[156].

Dem flüchtigen Blick bietet das Tun und Treiben der Menschen zu verschiedensten Zeiten den Eindruck gänzlicher Sinn- und Zwecklosigkeit dar. Zeigt doch sogar die Statistik, daß scheinbar ganz der freien Bestimmung unterliegende Handlungen, wie z. B. die Eheschließungen, in einer naturgesetzlichen Regelmäßigkeit stattfinden. Gleichwohl will Kant einen „Abderitismus" der Geschichte im Sinne eines beständigen, von zeitweisem Stillstand unterbrochenen Auf- und Abschwankens zwischen besseren und schlechteren Zuständen nicht gelten lassen. Er würde die Geschichte zu einem bloßen „Possenspiel" herabwürdigen, wogegen sich die Vernunft ebenso sträubt wie das Freiheitsbewußtsein des Menschen. Da uns die Erfahrung hier im Stiche läßt, bleibt nur übrig, es mit einer Idee

zu versuchen und den Lauf der Geschichte so zu betrachten, als ob in ihr ein Plan der Natur wirksam sei, der einen allmählichen Aufstieg unseres Geschlechts bewirke. Es erscheint dies zwar zunächst als ein „befremdlicher und ungereimter Anschlag", dem Weltlaufe gleichsam vorzuschreiben, wie er gehen müßte, um vernünftigen Zwecken angemessen zu sein und eher einem Roman als einer Geschichte zu entsprechen. Wenn aber der Leitfaden einer solchen Idee bewirken kann, daß aus einem bloßen Aggregat von Tatsachen wenigstens im großen ein System werde, so hat er seine Aufgabe erfüllt. Wenn diese Idee außerdem geeignet ist, uns der in ihr ausgesprochenen Endabsicht selbst näher zu bringen, so bewährt sie sich durch die Tat. Kants Grundgedanke ist nun, daß die Geschichte den Fortschritt der Menschheit von einem naturhaften Urzustande zu der von Vernunft geleiteten Selbstbestimmung des Menschen als eines moralischen Wesens bedeutet: also den Weg von der Natur zur Vernunft, von der Notwendigkeit zur Freiheit. Von Natur aus ist ja auch der Mensch nur ein mit Vernunftfähigkeit begabtes Tier (*animal rationabile*); zum Vernunftwesen (*animal rationale*) muß er sich selbst machen. Dieses bewußte Eingreifen in seine eigene Entwicklung bedingt den Übergang vom natürlichen in den eigentlich geschichtlichen Zustand. Die „Geschichte" beginnt somit dort, wo der Mensch aus dem Dunkel der Naturverbundenheit in das Licht freier Selbstbestimmung heraustritt. Geschichte ist somit ihrem Wesen nach Freiheitsgeschichte, welche aus der menschlichen Naturgeschichte hervorgeht, sie aber auch hinter sich zurückläßt. Daß damit auch tatsächlich ein Fortschritt zum Besseren stattfinde, läßt sich allerdings schwer erweisen: „Man kann sich eines gewissen Unwillens nicht erwehren, wenn man ihr (der Menschen) Tun und Lassen auf der großen Weltbühne aufgestellt sieht; und bei hin und wider anscheinender Weisheit im einzelnen doch endlich alles im großen aus Torheit, kindischer Eitelkeit, oft auch aus kindischer Bosheit und Zerstörungssucht zusammengewebt findet, wobei man am Ende nicht weiß, was man sich von unserer auf ihre Vorzüge so eingebildeten Gattung für einen Begriff machen soll." Mit zunehmendem Alter, zumal nach der

Enttäuschung seiner Hoffnungen durch die Entartung der französischen Revolution, nahmen Kants Ansichten darüber eine immer entschiedenere Wendung zum Pessimismus. Von „sanguinischen Hoffnungen" auf ein immerwährendes Fortschreiten zum Guten will er nichts mehr wissen. Wenn er trotzdem an dem Glauben daran festhält, so geschieht es nicht im Sinne eines Fürwahrhaltens, sondern im Sinne einer Forderung an sich selbst. Eine absolute Verzweiflung an der Menschheit müßte ja unvermeidlich auch unsere Pflichterfüllung ihr gegenüber lähmen. Daher zwingt uns die Moral gewissermaßen, einen positiven Sinn der Geschichte zu bejahen, der aus diesem Grunde auch vorausgesetzt und gesucht werden muß, wenn ihn auch die empirische Geschichtswissenschaft nicht zu beglaubigen vermag. Daß die Welt im ganzen zum Besseren fortschreite, dazu berechtigt uns, heißt es bei Kant gelegentlich, keine Theorie, aber wohl die praktische Vernunft, welche nach einer solchen Hypothese zu handeln „dogmatisch" gebietet und sie damit zu einer „Theorie" von praktisch-moralischer Bedeutung erhebt. Ein besonnener Optimismus in Hinsicht der Zukunft unseres Geschlechts läßt sich so zwar nicht durch Beweise stützen, aber durch die Tat realisieren. Oder kurz: er ist eine Pflicht rüstiger Lebensauffassung [157].

Die Natur tut nichts umsonst. Daher dürfen wir auch annehmen, daß in dem scheinbar so „widersinnigen Gange menschlicher Dinge" ein geheimer Plan verborgen liegt. Unserer Leitidee folgend, können wir daher der Natur gleichsam eine Absicht zuschreiben, nämlich die, auf allerlei Umwegen zuletzt doch die Entwicklung unserer Gattung zu einem vorher bestimmten Ziele zu lenken. Diese unbeweisbare Voraussetzung einer Art Naturvorsehung — wir würden sie heute eine „Als-Ob"-Betrachtung nennen — findet darin eine gewisse empirische Stütze, daß die Natur (wie wenigstens Kant meint) allüberall die Anlagen ihrer Geschöpfe zu vollständiger Entfaltung bringt, wenn schon nicht im Individuum, so doch in der Gattung. Das Mittel, dessen sie sich dazu beim Menschen bedient, ist ein Antagonismus sozialer und antisozialer Instinkte. Es ist zwar wahrscheinlich, daß der Mensch schon von Natur ein geselliges Tier ist, wie Aristoteles meinte. Dem Triebe zur Vergesellschaftung wirkt aber ein Hang zur Isolierung

entgegen, weil es der natürlichen Trägheit widerspricht, sich im Zusammenleben mit anderen allerlei Widerständen auszusetzen und diese überwinden zu müssen. Dem beugt nun die Natur vor, indem sie dem Menschen Triebe einpflanzt, die zwar an sich ungeselliger Art sind, aber doch nur in der Gesellschaft befriedigt werden können. Sie heißen Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht. Sie sind es, welche den Menschen immer von neuem zur Behauptung und Messung seiner Kräfte in der Gesellschaft antreiben und ihn damit ohne, ja gegen seinen Willen zu ihrer Ausbildung und Steigerung zwingen. „Ohne jene, an sich zwar nicht liebenswürdigen Eigenschaften ... würden in einem arkadischen Schäferleben, bei vollkommener Eintracht, Genügsamkeit und Wechselliebe, alle Talente auf ewig in ihren Keimen verborgen bleiben; die Menschen, gutartig wie die Schafe, die sie weiden, würden ihrem Dasein kaum einen größeren Wert verschaffen, als dieses ihr Hausvieh hat; sie würden das Leere der Schöpfung in Ansehung ihres Zweckes, als vernünftige Natur, nicht ausfüllen. Dank sei also der Natur für die Unverträgsamkeit, für die mißgünstig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben, oder auch zum Herrschen! Ohne sie würden alle vortrefflichen Naturanlagen in der Menschheit ewig unentwickelt schlummern. Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist; sie will Zwietracht. Er will gemächlich und vergnügt leben; die Natur will aber, er soll aus der Nachlässigkeit und untätigen Genügsamkeit hinaus, sich in Arbeit und Mühseligkeiten stürzen, um dagegen auch Mittel auszufinden, sich klüglich wiederum aus den letzteren herauszuziehen.“ So wie Bäume im Walde, woselbst sie den Wettstreit mit anderen zu bestehen haben, gewöhnlich schöneren Wuchs aufweisen als jene, die sich im Freien ungehindert entfalten können, versteht es auch die Natur durch den Kunstkniff, den Menschen durch seine eigenen Leidenschaften in die Gesellschaft zu bannen, in ihm Kräfte großzuziehen, deren er zur Erreichung seiner höheren Bestimmung dringend bedarf. Ein genügend hoher Standpunkt der Betrachtung läßt so auch im scheinbar Widersinnigen einen tiefen Sinn entdecken — geradeso wie die Planeten, von der Erde aus gesehen, bald fort-

gängig, bald stillstehend und wieder rückläufig erscheinen, während sie vom Standpunkt der Sonne aus einen regelmäßigen Gang zeigen[158].

Die Natur selbst ist also die Führerin und Erzieherin der Menschheit bis zu dem Punkte, bei dem sie reif wird, sich von ihrer Herrschaft zu befreien und ihre Weiterbildung selbst in die Hand zu nehmen. Dazu zwingt sie gleichsam durch den Gang dieser Entwicklung. Der Antagonismus der Kräfte bewirkt nämlich zwar eine zunehmende Kultivierung (*colere*) aller Anlagen, aber mit ihr schwindet auch in gleichem Maße das natürliche Behagen, die Zufriedenheit und die Eintracht unter den Menschen. Darin hat Rousseau ganz recht: die Kultur als solche macht den Menschen weder glücklicher noch tugendhafter. Im Gegenteil: Torheit, Eitelkeit, Verstellung, Bosheit und das ganze Heer eingebildeter Bedürfnisse sind spezifische Eigenschaften des Menschen, welche dem Tiere fehlen und mit steigender Kultivierung immer mehr wachsen. Die vorsehende Natur hat aber auf jenem unebenen, für das Wohlbefinden des einzelnen keineswegs förderlichen Wege des aufpeitschenden Wettstreites mit der Entwicklung der übrigen Anlagen auch die Vernunftanlage im Menschen geweckt. Damit hat sie aber auch die Möglichkeit geschaffen, jenen Übeln bis zu gewissem Grade zu begegnen. Die vernünftige Überlegung führt nämlich notwendig zu einer freiwilligen Selbstbeschränkung der Willkür und damit zur Staatenbildung. Damit tritt der Kultivierung die Zivilisierung an die Seite: die Einschränkung des hemmungslosen Eigenwillens durch den wohltätigen Zwang des Gesetzes. Aufgabe des Staates ist, wie schon die Deduktion a priori gezeigt hat, auch seiner Entstehung nach nichts anderes als die Aufrichtung und Erhaltung der Rechtsordnung und Rechtssicherheit, womit allein die freie Bewegung jedem einzelnen nach Möglichkeit gesichert wird. Selbst ein „Volk von Teufeln" müßte zuletzt auf eine solche zwangsweise Rechtsordnung verfallen, vorausgesetzt nur, daß ihr Verstand genügend entwickelt ist, um das für ihr eigenes Wohl Notwendige zu erkennen. Der Rechtsstaat ist so das erste Werk der Freiheit, aber vorbereitet durch eine lange und schwere Lehrzeit. Daher ist er zugleich ein Produkt der Not und trägt die Spuren dieses seines Ursprungs auch

nur allzu deutlich an sich. Denn, wenn nun auch die einzelnen Staatsbürger unter sich in einem erträglich friedlichen Zustande leben, so besteht doch zwischen den Staaten untereinander der gesetzlose Urzustand weiter. Seine Folge sind die beständigen Kriege, welche nicht nur durch sich selbst, sondern auch durch die beständige Vorbereitung, welche sie erfordern, die Kräfte der Völker erschöpfen und wirkliche Kulturarbeit hindern. Das Völkerrecht, welches die Beziehungen der Staaten in und nach dem Kriege regeln soll, kann zwar verlangen, daß jeder Krieg nach solchen Grundsätzen geführt werde, daß immer ein Friede möglich bleibe, der nicht wieder den Keim zu neuen Kriegen enthält. Da über ihm aber keine souveräne Gewalt steht, welche seine Bestimmungen erzwingen könnte, so muß es gewalttätigen Staaten gegenüber notwendig machtlos bleiben. Derselbe Vorgang, welcher die Menschen allmählich aus Herdentieren zu Staatsbürgern machte, ist aber auch hier am Werke. Die Unerträglichkeit des beständigen Kriegszustandes muß endlich die Vernunft zu einer Abhilfe zwingen. Insofern also der Krieg selbst der Anlaß wird, daß die Staaten auch unter sich einem „bürgerlichen" Zustande zustreben, kann auch er als ein „Maschinenwesen der Vorsehung" gelten. Ein solcher Zustand kann aber nur in einem Staatenvereine oder allgemeinen Völkerbunde seine Verwirklichung finden. Sein Ideal wäre ein allgemeiner Völkerstaat, der zuletzt alle Völker der Erde in gleicher Weise unter Gesetzen zu vereinigen berufen wäre wie der Einzelstaat alle seine Bürger. Da seine Verwirklichung aber bis auf weiteres ja doch an dem Souveränitätsdünkel der Einzelstaaten scheitern würde, so müßte wenigstens in einem immer mehr sich ausbreitenden Friedensbunde ein Ersatz für ihn geschaffen werden. Möglich ist ein solcher nur unter Voraussetzung einer republikanischen Verfassung der Staaten. Denn nur dort, wo die Völker über ihr eigenes Wohl und Wehe mitzubeschließen haben, besteht — wie Kant wenigstens meinte — eine Gewähr dafür, daß Angriffs- und Präventivkriege ein für allemal unterbleiben, während in despotischen Staatsformen, wo sich das Oberhaupt gleichsam als Staatseigentümer fühlt, die Fürsten den Krieg „wie eine Art von Lustpartie aus unbedeutenden Ursachen beschließen und der Anständig-

keit wegen dem dazu allezeit fertigen diplomatischen Korps die Rechtfertigung desselben gleichgültig überlassen" können. Unter dieser Voraussetzung wäre dann auch die Idee eines ewigen Friedens keine bloße Utopie mehr. Mag sie in Anbetracht der gegenwärtigen Weltlage auf den ersten Blick auch überschwenglich erscheinen, so ist sie doch eine notwendige Idee der Vernunft und ihr nachzustreben daher unsere Pflicht: „Wir müssen so handeln, als ob das Ding (der ewige Friede) sei, was vielleicht nicht ist, auf Begründung desselben und diejenige Konstitution, die uns dazu die tauglichste scheint (vielleicht den Republikanismus aller Staaten samt und sonders), hinwirken, um ihn herbeizuführen und dem heillosen Kriegführen, worauf, als den Hauptzweck, bisher alle Staaten ohne Ausnahme ihre inneren Anstalten gerichtet haben, ein Ende zu machen." Von der republikanischen Denkart in Verbindung mit der Ausbreitung des Handels und Verkehrs unter den Völkern erwartet Kant auch ein allmähliches Emporkommen einer wahrhaft weltbürgerlichen Gesinnung, während das sogenannte Weltbürgerrecht nicht mehr als ungehinderte Freizügigkeit in allen Staaten verlangen kann. Der Weg zur Lösung dieser großen Aufgabe kann nicht plötzlich und auf einmal gefunden werden. Sie ist ein Ideal, welches uns die Vernunft vorsteckt, dem wir uns aber nur in dem Maße zu nähern vermögen, als wir in uns selbst die Bedingungen seiner Verwirklichung schaffen. Höher als Kultivierung und Zivilisierung der Menschheit steht daher ihre allmähliche Moralisierung. Alle äußeren Verbesserungen vermögen nur die Legalität des Tuns allmählich zu steigern, moralisieren kann jeder nur sich selbst. Jeder einzelne ist daher berufen, an jenem Endziele mitzuwirken, indem er das Sittengesetz immer mehr in sich zur Geltung bringt. Denn in einer Menschheit, deren Gesamtwille auf die Realisierung des Guten eingestellt ist, haben Zwietracht und Krieg von selbst den Boden verloren [159].

Das wirksamste Mittel, der Vernunft auch im öffentlichen Leben allmählich zum Durchbruche zu verhelfen, ist die Aufklärung der Menschheit. Aufklärung bedeutet nach Kants klassischer Definition den „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit". Unmündigkeit wird erklärt als das Unver-

mögen, sich seines Verstandes ohne fremde Leitung zu bedienen. Selbstverschuldet ist sie, wenn der Grund dafür nicht in mangelnder Intelligenz liegt, sondern in einem Mangel moralischen Mutes, auf eigene Verantwortung von ihr Gebrauch zu machen. „*Sapere aude!* Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung." Daß jene Unmündigkeit so weit verbreitet ist, hat seine Ursache in zwei Grundfehlern des menschlichen Geschlechts: in Faulheit und Feigheit. Es ist natürlich viel bequemer, andere für sich denken zu lassen als selbst zu denken, zumal es die in den Sattel gesetzten Vormünder überdies nicht an Einschüchterungsversuchen fehlen lassen. In Anbetracht dieser inneren und äußeren Widerstände wird sich die Aufklärung überall nur langsam Bahn brechen können. Äußere Umwälzungen nützen dafür nichts: „Durch eine Revolution wird vielleicht wohl ein Abfall von persönlichem Despotismus und gewinnsüchtiger oder herrschsüchtiger Bedrückung, aber niemals wahre Reform der Denkungsart zustande kommen, sondern neue Vorurteile werden ebensowohl als die alten zum Leitbande des gedankenlosen großen Haufens dienen." Nur in einem an bürgerliche Freiheit im Rahmen der Gesetze gewöhnten Volke kann die Aufklärung langsam, aber stetig Fortschritte machen. Dazu ist aber vor allem nötig, daß es den berufenen Führern, den Gelehrten und besonders den Philosophen nicht verwehrt ist, die Stimme der Vernunft öffentlich laut werden zu lassen. Ein Geistlicher z. B. ist allerdings vor seiner Gemeinde an die Vorschriften seines Kults gebunden; als Gelehrten, der durch seine Schriften zur Welt spricht, muß ihm uneingeschränkte Freiheit gewährleistet sein. Ist diese Freiheit ungehinderter Meinungsäußerung gegeben, so wird das Licht der Aufklärung ganz von selbst immer weiter dringen, zuletzt sogar bis zu den Thronen hinauf, und um so wohltätiger wirken, als der aufgeklärte Mensch vermöge seines besseren Urteils auch unvermeidlich einen gewissen Herzensanteil am Guten zu nehmen geneigt ist. Die Zuversicht, daß die Aufklärung auf diesem Wege allmählich sogar Einfluß auf die Regierungsgrundsätze nehmen werde, rechtfertigt auch allein die chiliastischen Hoffnungen auf den in weiter Ferne winkenden allgemeinen Völkerfrieden. Nicht das zwar kann der Philosoph verlangen, daß man ihm einen unmittelbaren

Einfluß auf die Regierungsgeschäfte einräume, wohl aber, daß man ihn hö re und sein freies Wort nicht unterbinde. „Daß Könige philosophieren oder Philosophen Könige würden" — so hatte es Plato verlangt — „ist nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen, weil der Besitz der Gewalt das freie Urteil der Vernunft unvermeidlich verdirbt. Daß aber Könige oder königliche (sich selbst nach Gleichheitsgesetzen beherrschende) Völker die Klasse der Philosophen nicht schwinden oder verstummen, sondern öffentlich sprechen lassen, ist beiden zur Beleuchtung ihres Geschäftes unentbehrlich." Es ist der unerschütterliche Glaube an die Macht der Vernunft, welcher unseren Philosophen vom bloßen Verkünden der Wahrheit auch ihren endlichen Sieg erhoffen läßt [160].

4. PÄDAGOGIK

Auch an pädagogischen Fragen hat Kants vielseitiger Geist von Anfang an lebhaften Anteil genommen. Als ihm Rousseaus „Emile" in die Hände fiel, machte dieses Buch auf ihn einen so außerordentlichen Eindruck, daß er seinetwegen die streng geregelte Tagesordnung durchbrach. Mit Begeisterung begrüßte er die Gründung des „Philanthropins" durch Basedow in Dessau und empfahl es öffentlich in einem Artikel der Königsberger Zeitung. Weil wir tierischen Geschöpfe, heißt es dort, nur durch Ausbildung zu Menschen gemacht werden, würden „wir in kurzem ganz andere Menschen um uns sehen, wenn diejenige Erziehungsmethode allgemein in Schwang käme, die weislich aus der Natur selbst gezogen und nicht von der alten Gewohnheit roher und unerfahrener Zeitalter sklavisch nachgeahmt worden". Sein Amt verpflichtete überdies den Philosophen, von Zeit zu Zeit Vorlesungen über Pädagogik zu halten. So findet sich im Vorlesungsverzeichnis für das Wintersemester 1776/77 die Ankündigung: „Praktische Anweisung Kinder zu erziehen, erteilet Herr Professor Kant öffentlich." Die Entwürfe für diese Vorlesungen hat Th. Rink unter dem Titel: „I. Kant über Pädagogik" 1803 herausgegeben.

„Der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung. Er ist nichts, als was die Erziehung aus ihm macht." Diese echt rationalistische Voraussetzung verleiht natürlich der Erziehungslehre von vornherein die größte ethische Bedeutung und macht sie zu

einer höchst verantwortungsvollen Kunst. Ihre Aufgabe wird es sein, alle Keime von Naturanlagen, die im Menschen verborgen liegen, in richtigem Verhältnisse zur Entwicklung zu bringen und damit, wenn auch nicht auf einmal, so doch im Laufe der Generationen, zu bewirken, daß die Menschheit ihre Bestimmung erreiche und zugleich einer glücklicheren Zukunft entgegengehe. Erziehung im höchsten Verstande ist daher Menschheitserziehung, für welche das Individuum nur einen Durchgangspunkt bedeutet. Nur dadurch, daß jede Generation in einer durch Erfahrung und Nachdenken immer mehr vervollkommneten Erziehungskunst die folgende auf eine höhere Stufe hebt, ist jenes Endziel zu erreichen. Die Erziehung ist darum das größte und schwerste Problem, das überhaupt dem Menschen aufgegeben wurde, und eine Theorie richtiger Erziehung ist ein herrliches Ideal, dem nachzustreben jede Mühe lohnt. Gegen Locke und Rousseau hält Kant die öffentliche Erziehung für vorteilhafter als die private, weil jene charakterbildender wirkt und das Kind fehlerhaften Einflüssen der Häuslichkeit mehr entzieht. Vor der Einführung von Normalschulen, wie sie damals schon in Österreich bestanden, hält er es für notwendig, in „Experimentalschulen" zunächst die richtigen Erziehungs- und Unterrichtsmethoden zu erproben[162].

Entsprechend der Menschheitserziehung im großen durch die Vorsehung der Natur hat auch die Einzelerziehung gewisse Stufen zu durchlaufen. Anzufangen hat sie mit der Zähmung natürlicher Wildheit oder der Disziplinierung, damit überhaupt der Boden für eine systematische Einwirkung geebnet werde. Auf sie folgt die Kultivierung, welche die Aufgabe hat, noch ohne Hinblick auf bestimmte Zwecke in dem Kinde durch Belehrung und Unterweisung die natürlichen Kräfte zu wecken und ihm allerlei unentbehrliche (wie Lesen und Schreiben) oder gesellschaftlich nützliche Geschicklichkeiten (wie Musik) beizubringen. Dann hat die Zivilisierung einzusetzen, welche den jungen Menschen für das Zusammenleben mit anderen geschickt machen soll. Dazu gehört auch die Anerziehung artiger Manieren und einer gewissen Lebensklugheit. Zu höchst steht aber die Moralisierung, deren Aufgabe es ist, im Lehrling die richtige Gesinnung zu erwecken. Sie nimmt auch in Kants

Anweisungen den breitesten Raum ein. Er weiß hier viel Vortreffliches zu sagen. Vor allem kommt es ihm natürlich darauf an, das Pflichtgefühl zu wecken, aber immer unter Berücksichtigung der kindlichen Natur. Der Wille des Kindes darf nicht gebrochen, sondern darf nur gelenkt, aber allerdings auch nicht durch unzeitiges Nachgeben (z. B. bei Schreien) zum Eigensinn erzogen werden. Der Anruf an das Ehrgefühl („Pfui, schäme dich!") sollte nur sparsam und nur bei moralischen Verfehlungen (z. B. Lügen) gebraucht werden. Erziehung zur Arbeit und geordneter Tageseinteilung sind die besten Mittel der Charakterbildung. Belohnungen taugen nichts, denn sie machen das Kind eigennützig; Strafen müssen mit Vorsicht und ohne unnötige Demütigung gegeben werden, damit das Kind nicht zur falschen Unterwürfigkeit erzogen werde. Der Kinderhimmel — an sich schon eine Erfindung der Erwachsenen — sollte nicht unnötig getrübt werden. Soviel als nur möglich sollten alle Kinder in Freiheit erzogen werden, denn „das fröhliche Herz allein ist fähig, Wohlgefallen am Guten zu empfinden". Jede Religionsübung, welche das Gemüt verdüstert — hier sprechen Kants eigene Jugenderfahrungen — ist falsch. Gewisse Religionsvorstellungen den Kindern beizubringen, ist allerdings unvermeidlich, damit sie, wenn sie andere beten sehen, wissen, zu wem und warum es geschieht, und nicht abergläubische Vorstellungen sich festsetzen. Immer aber sollte man ihnen einschärfen, daß man dem höchsten Wesen nicht anders gefällig werden kann als dadurch, daß man ein besserer Mensch werde[165].

Kants Bemerkungen, in unfertigem Zustande überliefert, beschränken sich im allgemeinen auf das Kindes- und früheste Jünglingsalter. Mag es da manchmal komisch berühren, den alten Junggesellen ausführliche Anweisungen für das richtige Säugen, Windeln, Gehenlehren u. dgl. der Kinder entwickeln zu hören, und mag auch einzelnes, wie z. B. die von Franklin übernommene sonderbare Anleitung zum Schwimmunterricht, praktisch unanwendbar sein, so muß man doch wieder staunen, wie weit der Scharfblick des Philosophen auch in diesen Dingen seiner Zeit vorausgeeilt war und vieles vorwegnahm, was uns heute als Errungenschaft modernster Hygiene erscheinen möchte.

Es wäre nur zu wünschen, daß auch heute noch alle Eltern Kants Ausführungen lesen würden.

X. DIE PHILOSOPHIE DES SCHÖNEN UND ERHABENEN

1. DIE GESCHMACKSURTEILE

In der „Kritik der reinen Vernunft" hatte Kant noch die Hoffnung des „vortrefflichen Analysten Baumgarten" (eines Schülers Wolffs), die Beurteilung des Schönen unter Vernunftprinzipien zu bringen und sie damit zum Range einer Wissenschaft zu erheben, als verfehlt bezeichnet, weil die Subjektivität des ästhetischen Wohlgefallens nur eine empirische Behandlung dieses Themas zulasse. In diesem Sinne waren auch die „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" vom Jahre 1764 gehalten: als Aufzeichnung psychologisch feiner und interessanter Bemerkungen ohne systematische Absicht. Späterhin änderte Kant seine Ansicht. Der Umstand, daß auch jenes scheinbar ganz der Subjektivität anheimgegebene Spiel der Vorstellungskräfte, das wir angesichts des Schönen und Erhabenen erleben, sich in Urteilen ausdrückt und diese Urteile einen, wenn auch eingeschränkten, Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben, schien ihm eine kritische Untersuchung ihres Prinzipes zu erfordern und zugleich Hoffnung zu geben, daß auch hier irgendwelche Regeln a priori zu entdecken wären. Versteht man unter Geschmack ein „Vermögen der Beurteilung des Schönen", so bilden also die Geschmacksurteile den Gegenstand der Untersuchung. Sie wird geleistet in der „Kritik der ästhetischen Urteilskraft", dem ersten Teile der „Kritik der Urteilskraft" (1790), für welchen ursprünglich der Titel „Kritik des Geschmackes" geplant war[164].

Von Erkenntnisurteilen unterscheiden sich die Geschmacksurteile sehr wesentlich dadurch, daß ihr Bestimmungsgrund ein subjektiver ist. Sie beziehen nämlich ihre Vorstellungen nicht auf ein Objekt, mit dem sie übereinzustimmen hätten, sondern vielmehr gerade auf das Subjektivste in uns, auf das Gefühl der Lust und Unlust, das niemals ein „Erkenntnisstück" werden kann. Ihr Urteilscharakter trennt sie aber doch wiederum offensichtlich von rein subjektiven Aussagen über zuständliche Erlebnisse.

Aus dieser eigentümlichen Doppelnatur der Geschmacksurteile erklärt sich, daß sie zwar — als Urteile — in gewissem Sinne Allgemeingültigkeit beanspruchen, aber doch — als subjektiv bedingt — nicht in dem strengen Sinne wie die Erkenntnisurteile, sondern gleichsam nur als Aufforderung an andere, sich unserem Urteile anzuschließen, wobei die Voraussetzung zugrunde liegt, daß alle unter gleichen Umständen auch eine gleiche Gefühlslage wie wir in sich erleben müßten. Sie beanspruchen somit nur eine subjektive, nicht eine objektive Allgemeinheit der Geltung. Wer etwas für schön erklärt, mutet auch anderen zu, daß sie sein Urteil teilen *sollen*, ohne doch zu verlangen, daß sie es teilen *müßten* wie im Falle eines verstandesmäßig begründeten Erkenntnisurteiles. Eine gewisse gemeinsame Grundlage der Beurteilung wird aber auch von diesem bedingten Anspruche auf Allgemeingültigkeit vorausgesetzt: eine Art ästhetischer *Gemeinsinn* also, welcher die Mitteilbarkeit des ästhetischen Erlebnisses ermöglicht und es über die Sphäre rein gefühlsmäßiger Subjektivität hinaushebt. Eine solche Einstimmigkeit in Fragen des Wohlgefallens oder Mißfallens setzt aber wieder voraus, daß ihr ein *Prinzip a priori* zugrunde liegt. Dieses kann nicht materialer, sondern nur *formaler* Art sein und daher überhaupt nicht in der Beschaffenheit der Dinge als solcher liegen, denn was auf Empfindung beruht, ist niemals zu einer Verallgemeinerung geeignet. Das Formale nun, was eine Gemeinsamkeit des Wohlgefallens bedingt, ist eine gewisse Angemessenheit der sinnlichen Eindrücke zu unserem Auffassungsvermögen, insofern durch sie unsere Gemütskräfte in ein wohltuendes Spiel versetzt werden. Nicht die Gegenstände, welche wir „schön" oder „erhaben" nennen, sind dies eigentlich, sondern nur ihre Wirkung auf uns ist es, welche diese Namen verdient. Diese Wirkung besteht darin, daß durch gewisse Anschauungen ein lustvolles Zusammen- oder Gegeneinanderwirken unserer Erkenntnisvermögen bedingt wird: im Schönen ein harmonisches Spiel von Einbildungskraft und Verstand, im Erhabenen ein aus höheren Motiven wohlgefälliger Widerstreit zwischen Sinnlichkeit und Vernunft. Die Dinge selbst können aber nur deshalb schön oder erhaben heißen, weil sie durch ihre (an sich indifferente) Beschaffenheit geeignet sind, eine solche Re-

aktion in uns auszulösen. Insofern kann von ihrer zweckvollen Abgestimmtheit auf unsere Gemütsanlage gesprochen werden. Diese Art Zweckmäßigkeit ist aber im Unterschied von der Naturteleologie eine bloß subjektive und formale. Subjektiv: weil sie nur in Hinsicht ihrer Wirkung auf die subjektive Auffassung besteht. Formal: weil es sich hier weder um eine äußere Zweckbestimmtheit handelt, noch um die Übereinstimmung der Form eines Gegenstandes mit der Möglichkeit seiner Existenz, sondern nur um die Abgestimmtheit des Formalen an ihm für eine ästhetische Anregung. Sie ist eine „Zweckmäßigkeit ohne Zweck". Das durch sie angeregte freie Spiel der Gemütskräfte ist aber mit Lust verbunden. Diese lusterzeugende Zweckmäßigkeit ist nun der eigentliche Gegenstand der ästhetischen Beurteilung. Sie erfolgt nicht durch Einordnung der Erscheinungen unter Begriffe wie in der „bestimmenden" Urteilskraft, sondern ist, ähnlich der teleologischen Naturbetrachtung, nur eine Art der Betrachtung, also Sache der „reflektierenden" Urteilskraft. Damit rechtfertigt Kant den sonst schwer verständlichen Zusammenschluß seiner Ästhetik mit der Philosophie des Organischen zu einem Werke. Die Grundlage der ästhetischen Urteile ist somit ein a priori bestimmtes Verhältnis der Gemütskräfte, mit dem sich unmittelbar Lustgefühle verbinden. Nicht diese selbst bilden den Gegenstand der Beurteilung, sondern ihre Voraussetzung: die Angemessenheit gewisser Anschauungen für ihre Erregung. Daraus erklärt es sich, wie über ein scheinbar so ganz subjektives Phänomen, wie es der Geschmack ist, dennoch Urteile mit dem Anspruche auf (subjektive) Allgemeingültigkeit möglich sein können[165].

Die ästhetischen Theorien vor Kant hatten entweder einseitig das Gefühlsmoment oder ebenso einseitig den Urteilscharakter des ästhetischen Zustandes betont. Jenes geschah durch die empiristisch-psychologische Richtung, deren Hauptvertreter Edmund Burke war. Sie führte das Schöne und das Erhabene auf spezifische Gefühlszustände zurück, ohne es jedoch von den verwandten Gefühlsweisen des Angenehmen und Guten hinreichend scharf abgrenzen zu können. Der rationalistisch-metaphysischen Richtung der Leibniz-Wolffschen Schule wiederum, deren namhaftester Vertreter Alexander

Baumgarten war, bedeutete es nur die sinnlich-verworrene Vorstufe einer Erkenntnis des Vollkommenen (*perfectio phaenomenon*). Kant vermittelt auch hier den Gegensatz, indem er der emotionalen und der intellektuellen Seite in gleicher Weise gerecht zu werden sucht: zugrunde liegt eine (zumeist als nur undeutlich bewußt zu denkende) Beurteilung der subjektiv-formalen Zweckmäßigkeit, an welche sich unmittelbar eine lustvolle Gefühlsreaktion anschließt; der abschließende Ausdruck des Ganzen ist dann das ausgesprochene ästhetische Urteil. So ist es wohl Kants nicht ganz deutlich hervortretende Meinung. Ein bloßes Zweckurteil vor seiner Sanktion durch das Gefühl wäre kein ästhetisches Urteil; das rein Gefühlsmäßige böte wieder keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Das Lustgefühl gibt so den Inhalt, das Urteil die Form der ästhetischen Wertung. Damit ist auch die Eingliederung des Ästhetischen in das Schema des Systems erreicht. Wie die Urteilskraft zwischen Verstand und Vernunft, so steht das Gefühlsvermögen zwischen Erkenntnisvermögen und Begehrungsvermögen in der Mitte. Der ästhetische Zustand ist somit die Vermittlung zwischen Erkennen und Wollen und damit auch zwischen Sein und Sollen, Natur und Freiheit[166].

2. DAS SCHÖNE UND DAS ERHABENE

Geschmacksurteile im engeren Sinne heißen jene ästhetischen Urteile, welche sich auf das Schöne beziehen. Das Wohlgefallen am Schönen beruht auf einem harmonischen „Zusammenspiel von Einbildungskraft und Verstand", von Anschauung und Begriff in der einheitlichen Zusammenfassung eines gegebenen Mannigfaltigen. Jener Prozeß also, der sich bei jeder Auffassung eines Gegenständlichen abspielt, verläuft hier mit besonderer und darum lustbetonter Leichtigkeit. Ein Gegenstand nun wird „schön" genannt, wenn er im Hinblick auf diese seine subjektive Wirkung zweckmäßig heißen kann. Eine Zweckmäßigkeit dieser Art hat mit Absicht nichts zu tun und darf mit ihr nichts zu tun haben, wenn der ästhetische Eindruck nicht darunter leiden soll. Eine Landschaft ergötzt uns, obwohl sie nicht zu diesem Zwecke hergerichtet wurde, und ein Kunstwerk wieder darf nicht eine Absicht des Gefallenwollens verraten. Das charakteristische Merkmal eines solchen Wohlgefallens ist, daß es ausschließlich an der bloßen Vor-

stellung haftet und mit keinem Interesse an der Existenz des Vorgestellten verknüpft ist. Eben dadurch unterscheidet sich das Schöne vom Angenehmen und vom Guten. Angenehm ist, was den Sinnen in der Empfindung gefällt; es vergnügt uns und erweckt darum Neigung, die aber ganz individuell bleibt. Gut hingegen heißt das, was vermittelst der Vernunft durch den bloßen Begriff gefällt. Um etwas als „gut" zu erklären, muß ich vorher wissen, was der Gegenstand ist und wozu er dient. Hier ist also immer eine Reflexion mit im Spiel, während die unmittelbar belebende Freude am Schönen keiner Überlegung zu ihrer Grundlage bedarf. Das Gute wird geschätzt um seines Daseins wegen und erweckt, wenn es seinen Wert in sich hat, Achtung. Das Schöne hingegen gefällt ohne jede Beziehung auf etwas außer ihm, es erwirbt sich Gunst, die Freude an ihm ist eine rein kontemplative Lust, die entsteht, indem wir in seiner Betrachtung „weilen". So kann mir der Anblick eines Palastes ästhetisches Vergnügen bereiten, obwohl ich von seiner Überflüssigkeit und Unwohnlichkeit überzeugt bin. Aber nicht nur jede Beimischung von Neigung würde den ästhetischen Zustand seiner Eigenart entfremden, sondern auch jedes intellektuelle Interesse an dem beurteilten Gegenstande. So ist nur die reine Impression des Ozeans ästhetisch zu nennen, nicht seine durch Wissen bereicherte Vorstellung. Auch wenn wir ein (übrigens ganz selbstloses) Interesse daran nehmen, daß gewisse Naturgegenstände, wie etwa wilde Blumen oder Schmetterlinge, existieren, weil wir sie um ihrer Schönheit willen lieben, verhalten wir uns nicht mehr ganz rein ästhetisch. Nur ein barbarischer Geschmack endlich könnte Reiz und Rührung zum Maßstabe seines Beifalles machen; mit dem reinen Geschmacksurteil haben sie nichts zu tun. Zieht man noch den Charakter der Allgemeinheit in Betracht, der allen ästhetischen Urteilen eignet, so läßt sich zusammenfassend sagen: Schön ist, was ohne Begriff und ohne alles Interesse allgemein gefällt. Ähnlich hatte schon Mendelssohn in seinen „Morgenstunden" (1785) das Merkmal des Schönen in der Betrachtung mit ruhigem Wohlgefallen ohne mindeste Regung der Begierde gefunden[167].

Vollkommen „rein" ist somit das Geschmacksurteil nur

in der ganz begriffslosen Schönheit. Als Beispiele dieser Art können etwa Blumen, Vögel und freie Naturschönheiten überhaupt, aber auch Arabesken, Tapetenmuster, endlich die absolute Musik gelten. Hier fehlt jede Beziehung auf etwas außerhalb des schönen Gegenstandes: er gefällt ohne Rücksicht auf das, was er sein oder darstellen soll. In diesem Falle spricht Kant von „freier Schönheit" (*pulchritudo vaga*). Wenn wir aber einen Menschen, ein Pferd oder ein Gebäude schön finden, so legen wir unvermeidlich einen, wenn auch unbestimmten Begriff von Vollkommenheit oder einer gewissen Bestimmung zugrunde, an dem wir das Objekt messen. Darum mißfallen z. B. Tätowierungen an Menschen oder Gebäude, welche nicht schon in ihrem Äußeren ihre Bestimmung verraten, sondern etwas vortäuschen, was sie nicht sind. Diese Art Schönheit hängt von einer Normalidee ab und heißt darum „anhängende Schönheit" (*pulchritudo adhaerens*). Sie steht an Reinheit der ästhetischen Wirkung zwar hinter der freien Schönheit zurück, ist dafür aber bedeutungsvoller und reicher, weil sie alle Erkenntniskräfte ins Spiel setzt. Durch die Unterscheidung bestimmter und unbestimmter Begriffe löst sich auch die „Antinomie" der ästhetischen Urteilskraft. Läge den Geschmacksurteilen ein bestimmter Begriff zugrunde, so müßten sie sich beweisen lassen, was bekanntlich nicht der Fall ist. Läge ihnen aber gar kein Begriff zugrunde, so ließe sich über den Geschmack auch nicht einmal streiten, was, dem Sprichwort zum Trotz, doch immer wieder zu geschehen pflegt. Die Auflösung liegt darin, daß zwar kein bestimmter Verstandesbegriff, wohl aber ein unbestimmter Begriff von Zweckmäßigkeit für die Urteilskraft dabei im Spiele ist[168].

Ein vom Schönen wesentlich verschiedener Gegenstand ästhetischen Wohlgefallens ist das Erhabene. Seine Grundlage ist nicht ein harmonisches Spiel der Gemütskräfte, sondern ihre ursprüngliche Disharmonie: „Erhaben ist, was durch seinen Widerstand gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt." Der Eindruck des Erhabenen hat zur Voraussetzung, daß eine überwältigende Größe oder Macht uns, wenn schon nicht wirklich bedroht, so doch in der Vorstellung zu bedrohen scheint, durch Erweckung höherer Kräfte in uns aber in ihren Schrecken überwunden wird. Für das Erhabene ist also ein Gemütszustand

innerer Bewegtheit ebenso charakteristisch wie für das Schöne die ruhige Haltung der Kontemplation. Tritt uns jenes in Gestalt einer überragenden Größe entgegen, so nennt es Kant das „Mathematisch-Erhabene". Beispiele dieser Art sind die Weite des Ozeans oder einer Wüste, die Mächtigkeit eines Gebirges oder der gestirnte Himmel. Eine Größe, welche unsere Anschauungsfähigkeit übersteigt und unserer Einbildungskraft spottet, setzt uns vorerst in Bestürzung. Dieser niederschlagende Eindruck erscheint vom ästhetischen Standpunkt aus zunächst etwas Zweckwidriges, Erdrückendes, Gewaltsames zu haben. Alsbald stellt sich aber auch hier eine lustvolle Reaktion ein. Das Gefühl der Unzulänglichkeit unserer Sinnlichkeit ruft nämlich die Vernunftidee des Unbedingten und Unendlichen in uns auf. Im Verhältnis zu dieser sinkt aber nun auch das Gewaltigste, was uns die Sinnenwelt zu bieten vermag, seinerseits zur Kleinheit und Unangemessenheit herab. Je kleiner wir uns früher als Sinnenwesen fühlten, desto erhebender ist jetzt für uns das Bewußtsein unserer Überlegenheit als Vernunftwesen. Die anfängliche Erschütterung weicht der Achtung vor der Macht der Vernunft, deren wir uns gerade durch ihren Sieg über den scheinbar vernichtenden Eindruck anschaulicher Größe so recht bewußt geworden sind. Erhaben in mathematischer Art heißt also das, „was auch nur denken zu können, ein Vermögen des Gemütes beweist, das jeden Maßstab der Sinne übertrifft". Ist hier der Widerstreit zwischen Einbildungskraft und Vernunft die Quelle ästhetischer Erhebung, so entspringt sie im „Dynamisch-Erhabenen" einem Triumphe der Vernunft über das sinnliche Begehrungsvermögen. Hier knüpft sich das ästhetische Phänomen an den Eindruck einer unsere Selbsterhaltung bedrohenden übergewaltigen Macht. Kühne überragende Felsen, ein sich entladendes Gewitter, verheerende Orkane, ein mächtig brausender Wasserfall lassen das Gefühl unserer Widerstandsfähigkeit den Naturgewalten gegenüber zu nichts zusammenschrumpfen. Aber auch hier folgt dem seelischen Druck die Erhebung. Der Eindruck physischer Ohnmacht erweckt nämlich das Bewußtsein der Erhabenheit unserer Bestimmung als moralischer Wesen, als welche wir der Natur und ihrer Macht nicht unterworfen sind. Sie kann vielleicht unser Leben vernichten, nicht aber unsere Würde

als Vernunftwesen. Dieses sichere Gefühl läßt uns nun das, wofür wir besorgt sind, wieder als klein und ohnmächtig erscheinen, weil wir wissen, daß wir uns um aller Güter der Welt willen nicht zu beugen hätten, wenn es auf die Behauptung unserer höchsten Grundsätze ankäme. So klingt auch hier die anfängliche Erschütterung des Gemütes in ein Gefühl der Freudigkeit aus. Noch deutlicher als beim Schönen zeigt es sich beim Erhabenen, daß die ästhetischen Werte keine Eigenschaften der Dinge sind, sondern Gemütsverfassungen des Subjekts. So ist das Erhabene seinem Wesen nach ein „Geistesgefühl". Nur in sehr übertragenem Sinne können auch seine Gelegenheitsursachen „erhaben" heißen. „In jenem seligen Augenblicke, ich fühlte m i c h so klein, so groß", ist die Stimmung. welche Kant hier beschreibt[169].

Daneben finden sich gelegentliche Bemerkungen auch über andere ästhetische Wirkungsarten. So heißt es über das K o m i s c h e oder „Launige", daß das Lachen „ein Affekt aus der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in nichts" sei, wobei natürlich vorauszusetzen ist, daß es sich bloß um ein Spiel der Vorstellungen handelt. Das N a i v e wird erklärt als die unerwartete Enthüllung der „unverdorbenen schuldlosen Natur", die wir wegen ihrer Einfalt belachen, während wir uns zugleich ihrer freuen[170].

Auch die Freude an den ästhetischen Werten findet, gleich der Naturteleologie, ihren höchsten Ausklang im E t h i s c h e n und empfängt erst dadurch ihre letzte Weihe. Im Erhabenen ist diese Beziehung unmittelbar gegeben. Sein Wesen besteht ja gerade darin, daß es die Erhabenheit der Vernunft und unserer moralischen Bestimmung gefühlsmäßig zu deutlichem Bewußtsein bringt. Dasselbe gilt bis zu gewissem Grade aber auch vom Schönen. Denn wenn die Stimmung für das Erhabene eine Empfänglichkeit für Ideen erfordert, so hat dafür die Lust am Schönen eine „gewisse Liberalität der Denkungsart, d. i. Unabhängigkeit des Wohlgefallens vom bloßen Sinnengenusse" zur Voraussetzung, aber auch wieder zur Wirkung. So ist insbesondere ein lebhafter Sinn für die Schönheit der Natur jederzeit das Kennzeichen einer guten Seele. Die Unmittelbarkeit des Wohlgefallens, die Interesselosigkeit, die Einstimmigkeit der Freiheit unserer Einbildungskraft mit

den Gesetzen des Verstandes im harmonischen Zusammenspiel beider erweisen sich bei aller sonstigen Verschiedenheit doch in mancher Hinsicht den Verhältnissen des sittlichen Lebens analog. Ein Gefühl für diese Analogie zeigt schon die gewöhnliche Ausdrucksweise, wenn sie auf schöne Gegenstände Prädikate anzuwenden liebt, welche eigentlich der moralischen Sphäre entstammen. So nennen wir Gebäude oder Bäume majestätisch und prächtig, Gefilde lachend und fröhlich, Farben unschuldig, bescheiden oder zärtlich. Nennt man die sinnlich-anschauliche Darstellung eines unanschaulichen Begriffes nach dem Gesichtspunkte der Analogie ein „Symbol" dieses Begriffes, so kann das Schöne ein Symbol des Sittlichguten heißen und eben darin wird auch der tiefere Grund seines Anspruches auf allgemeinen Beifall zu suchen sein. So gesehen, ist auch der Geschmack nichts anderes als „ein Beurteilungsvermögen der Versinnlichung sittlicher Ideen" und es wird kein besseres Mittel zu seiner Kultur geben als die Kultur des moralischen Gefühles[171].

3. DAS GENIE UND DIE KUNST

Kant stellt zu höchst die Naturschönheit. Während nun die schöne Natur so aussieht, als wäre sie schöne Kunst, d. h. auf unseren ästhetischen Genuß berechnet, so soll die schöne Kunst den Eindruck machen, als wäre sie schöne Natur, d. h. sie darf keine Absichtlichkeit der Hervorbringung verraten. Obwohl also selbst ein Werk der Freiheit, muß ein Produkt der schönen Kunst von allem Zwange willkürlicher Regeln frei erscheinen, geradeso, als ob es die Natur selbst hervorgebracht hätte. Das wird dann in besonderem Maße der Fall sein, wenn der Künstler die Regel, nach der er schafft, selbst in sich trägt. Ein schöpferisches Talent dieser Art heißt Genie. Es ist die „angeborene Gemütsanlage (*ingenium*), durch welche die Natur der Kunst die Regel gibt". Das Genie ist sich selbst Gesetz und darum originell; es wirkt aber, ohne sich dieser selbst gegebenen Regel bewußt zu sein, und darum instinktiv. Es schafft „exemplarische" Werke, welche bloße Talente zur Nachahmung, kommende Genies zur Nachfolge anreizen. Was aber ein Genie hervorbringt, ist schlechterdings nicht nachahmbar oder erlernbar, weil es eben auf einer angeborenen Naturanlage beruht. Nur in der Kunst

gibt es Genies. In der Wissenschaft unterscheiden sich die großen Geister nur dem Grade, nicht der Art nach von den Lehrlingen und Nachahmern. Was ein Newton in seinen „Prinzipien der Naturphilosophie" vorgetragen hat, kann man, so groß seine Leistung war, durch Lernen sich aneignen. Niemand kann aber, auch nach der besten Vorschrift, geistreich dichten lernen. Der Grund dafür liegt darin, daß Newton alle Schritte, die zu seinem unsterblichen Werke führten, anderen anschaulich vorzuführen vermag. Ein Homer oder ein Wieland vermöchten es nicht, weil sie ja selbst nicht wissen, wie die phantasiereichen Ideen in ihren Köpfen sich zusammenfanden. Vergebens ist es daher, wenn seichte Geister sich zu Genies dadurch aufzublähen suchen, daß sie alle Regeln verachten und glauben, „man paradiere besser auf einem kollrigen Pferde als auf einem Schulpferde". Noch weniger hatte Kant für das Genialitätsgebaren in der Wissenschaft übrig. Man wisse nicht, meint er, ob man mehr über den Gaukler dieser Art selbst lachen solle oder über das Publikum, welches sich treuherzig einbilde, daß sein Unvermögen zu verstehen von der ihm zugeworfenen Gedankenfülle herrühre. Der Gedanke, daß im genialen Künstler eine schöpferische Naturkraft wirke, welcher wieder den weiteren Gedanken nahelegt, daß auch umgekehrt im Leben und Weben der Natur ein unbewußt künstlerisches Schaffen am Werke sei, hat in Goethe stärksten Widerhall gefunden und hat besonders auf Schellings Denken befruchtend eingewirkt[172].

„Kunst" im allgemeinen kann nur eine Hervorbringung durch Freiheit heißen, also durch eine von Vernunft geleitete Willkür. Nur in übertragenem Sinne kann daher von einer Kunst der Tiere, z. B. der Bienen, die Rede sein. Sie ist mechanische Kunst, wenn sie bloß die Hervorbringung eines zweckmäßigen Gegenstandes für den Gebrauch bezweckt; sie ist ästhetische Kunst, wenn ihr um die Erregung von Lustgefühlen zu tun ist. Die letztere scheidet sich wieder in angenehme und in schöne Kunst, je nachdem sie bloß lustvolle Empfindungen zu erregen oder lustbetonte Beurteilungen zu veranlassen bestrebt ist. Beispiele der ersten Art sind die Kunst der geselligen Unterhaltung, Tafelschmuck, Spiele zum bloßen Zeitvertreib. Die schönen Künste teilt Kant nach den

menschlichen Ausdrucksmitteln in solche des Wortes, der Gebärden und der Töne (der äußeren Sinneseindrücke überhaupt). Demnach gibt es drei Arten schöner Künste: redende (Beredsamkeit und Dichtkunst), bildende (Plastik, Malerei und schöne Gartenkunst) und solche des schönen Spiels der Empfindungen (reine Farbenkunst und Musik). Über die einzelnen Künste finden sich manche feine Bemerkungen, welche besonders durch die damit verknüpften Werturteile interessante Einblicke in das Gemüts- und Geistesleben des Philosophen eröffnen. Am stärksten war in Kant der Sinn für Naturschönheit entwickelt, so wenig Nahrung ihm auch die einförmige ostpreußische Landschaft zu geben vermochte. Seine einsamen Spaziergänge erlangten eine gewisse Berühmtheit. Und wenn er das Bergsteigen im „Eisgebirge" nur gelten lassen wollte, sofern es nicht aus bloßer „Liebhaberei", sondern zu Forschungszwecken (wie bei Saussure) geschehe, so wird man das seiner Unbekanntschaft mit dessen Reizen — hatte er doch niemals im Leben einen wirklichen Berg gesehen — zugute halten müssen. Vieles mochte ihm seine bewunderungswürdige innere Anschauungs- und Vorstellungskraft ersetzen, von der sein Biograph Jachmann staunend berichtet. So gab er einmal in Gegenwart eines gebürtigen Londoners eine so genaue und zutreffende Schilderung der Westminsterbrücke, daß dieser ihn fragte, wie lange er in London geweilt und ob er sich besonders der Architektur gewidmet habe? Auch von der italienischen Landschaft soll er einmal in Gesellschaft mit gleichem Erfolge ein Bild von lebendigster Anschaulichkeit entworfen haben. Zur Kunst aber hat Kant vielleicht zum Teil aus Mangel an Anregung, vielleicht aber auch gerade wegen seiner lebhaften, der Nachhilfe wenig bedürftigen Phantasie niemals ein rechtes Verhältnis gefunden. Am meisten war er noch der Poesie geneigt. Seine mehr verstandesmäßige Naturanlage und die Schlichtheit seiner Lebensauffassung machten ihm manche Erzeugnisse der zeitgenössischen Literatur von vornherein verhaßt. Alles Weichliche, Sentimentale, Schwärmerische, empfindsame Romane und weinerliche Trauerspiele waren ihm in der Seele zuwider. Am meisten Geschmack fand er an humoristischen und satirischen Werken. Unter den Alten waren Horaz und Juvenal, unter den Neueren Cervantes, Swift, Mon-

taigne und besonders Lichtenberg seine Lieblingsschriftsteller. Außerdem hat er sicher Haller, Pope, Wieland und Bürger gekannt und gelesen. Zu Goethe und Schiller kam er in kein inneres Verhältnis mehr. Den Namen Goethes suchen wir vergebens in seinen Schriften. Gleichwohl lag seine eigene Ästhetik ganz in der Richtung jener Erneuerung der deutschen Literatur, wie sie von Lessing, Bodmer und den Engländern ausgegangen war, und stand im schärfsten Gegensatze zum Wolffschen Rationalismus und der Nachahmungsästhetik eines Gottsched. Für Gemälde und Kupferstiche soll ihm, wie ein anderer Biograph (Borowski) berichtet, überhaupt jeder Sinn gefehlt haben. Nur ein Bildnis Rousseaus schmückte die kahlen Wände seines Zimmers. Am allerwenigsten aber hatte er für die Musik übrig. Hier fehlte ihm vor allem die persönliche Empfänglichkeit, daher er Konzerten äußerst selten beiwohnte und am ehesten noch Militärmusik leiden mochte. Aber auch aus prinzipiellen Gründen verhielt er sich ablehnend. Obgleich er ihre Kraft, das Gemüt lebhafter und inniglicher als alle anderen Künste zu bewegen, anerkannte, stellt er sie doch an die letzte Stelle unter den schönen Künsten, „weil sie bloß mit Empfindungen spielt". Jener Umstand nämlich, daß sie eine „Sprache der Affekte" ist, begründet den allgemeinen Beifall, den sie findet. Als „regelmäßiges Spiel von Empfindungen des Gehörs" rechnet sie aber nur deshalb nicht zu den bloß angenehmen Künsten, weil sie geeignet ist, der Poesie zum „Vehikel" zu dienen. Auch meinte Kant, es gäbe unter den Tonkünstlern, weil jene doch auch zum Verstande, diese aber bloß zu den Sinnen zu reden pflegen. Selbst oft durch Musik in seiner Nachbarschaft im Denken gestört, meinte er nicht ganz mit Unrecht, es hänge ihr ein „gewisser Mangel an Urbanität" an, indem sie „ihren Einfluß weiter, als man ihn verlangt, ausbreitet und so sich gleichsam aufdrängt, mithin der Freiheit anderer, außer der musikalischen Gesellschaft, Abbruch tut". Er vergleicht sie in dieser Hinsicht mit einem parfümierten Taschentuche. Trotz mancher Eigenheiten erscheint jedoch Kants Ästhetik um so bewunderungswürdiger, als ihm selbst jede lebendige Berührung mit der Kunst fehlte und auch seine Naturanschauung sehr beschränkt war. Man hat wiederholt und mit Recht be-

merkt, daß Kant durch die genial-intuitive Art, mit der er trotzdem das Wesen des Ästhetischen in einer bis dahin ungeahnten Weise aufhellte, seinen eigenen Satz, daß das Genie auf die Kunst allein beschränkt sei und in der Wissenschaft kein Heimatrecht besitze, widerlegt habe[173].

XI. RELIGIONSPHILOSOPHIE.

1. DIE RELIGION ALS PROBLEM

Alle Philosophie ist ursprünglich Streben nach Weisheit. Nur im Dienste dieses Ideals wurde sie zur Wissenschaft. Nicht immer blieb sie jenes erhabenen Zieles eingedenk, sondern verfolgte vielfach ihre spekulativen Interessen, als wenn diese Selbstzweck wären, während sie doch nur in ihrer Beziehung auf jenen höheren Zweck ihre letzte Rechtfertigung finden. Höher als die rein wissenschaftliche Aufgabe der Philosophie steht daher ihre allgemein menschliche Bestimmung. Oder wie Kant dies ausdrückt: ihr „Schulbegriff" ist ihrem „Weltbegriff" untergeordnet. Ihrem Schulbegriffe nach ist sie das logisch einheitliche System aller philosophischen Erkenntnisse. Ihrem Weltbegriffe nach aber ist sie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft. Erst dieser hohe Begriff gibt der Philosophie Würde und damit absoluten Wert. Der Philosoph in diesem Sinne ist nicht mehr bloßer „Vernunftkünstler", sondern ein Lehrer im Ideal, der alles menschliche Denken und Forschen nur als Werkzeug benutzt, um die letzten Absichten der Vernunft zu fördern, und ihm erst dadurch die höchste Weihe und wahren Sinn verleiht. Seine vollendete Erscheinung wäre das Ideal des Weisen, welcher durch Lehre und Beispiel als Gesetzgeber der Menschheit wirkt, welchem nur in der Idee existierenden Urbilde zu gleichen sich aber niemand anmaßen darf. Jene wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft lassen sich nun in Gestalt dreier Fragen darstellen:

1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich tun?
3. Was darf ich hoffen?

Auf die erste Frage antwortet die Transzendentalphilosophie und die Metaphysik der Natur in der neuen Bedeutung des Wortes; auf die zweite die Moralphilosophie oder die Metaphysik der Sitten; eine Antwort auf die dritte verspricht uns die Religion. Eine allfällige vierte Frage: „Was ist der Mensch?" fällt der Anthropologie anheim. Von ihnen ist die zweite die bei weitem wichtigste. Denn der höchste unter jenen wesentlichen Zwecken ist die Bestimmung des Menschen, worüber uns nur die Moral aufzuklären vermag. Versteht man unter einem „Primat" den Vorzug eines Interesses über alle anderen, so besitzt darum die praktische Vernunft den Primat über die theoretische, weil unser höchstes Interesse ein praktisches ist, dem gegenüber mit Rücksicht auf die Frage nach der letzten Bestimmung des Menschen alle spekulativen Interessen untergeordnet erscheinen[174].

Kant hat es daher seit den „Träumen" immer wiederholt und mit gleichem Nachdrucke eingeschärft, daß unsere Pflichten ganz unabhängig sind von unseren Hoffnungen auf ein jenseitiges Leben und daß daher auch die Moral ganz unabhängig ist von der Religion. Die moralischen Gesetze gebieten schlechthin und „alle Menschen könnten hieran auch genug haben, wenn sie (wie sie sollten) sich bloß an die Vorschrift der reinen Vernunft im Gesetze hielten. Was brauchen sie den Ausgang ihres moralischen Tuns und Lassens zu wissen, den der Weltlauf herbeiführen wird? Für sie ist's genug, daß sie ihre Pflicht tun; es mag nun auch mit dem irdischen Leben alles aus sein und wohl gar in diesem Glückseligkeit und Würdigkeit niemals zusammentreffen". Obzwar so die Moral an und für sich keinerlei Zweckvorstellung als Bestimmungsgrundes bedarf, so wohnt dem Menschen dennoch ein von der Vernunft selbst gestütztes Bedürfnis inne, nach dem Erfolge seines pflichtgemäßen Tuns zu fragen und sich so einen Endzweck seines moralischen Strebens zu erdenken. Seine emotionale Verstärkung findet dieser Finalgedanke dann insbesondere durch das Glückseligkeitsstreben des Menschen, das ihm als Sinnenwesen von Natur aus innewohnt und das, so wenig es in der Entscheidung sittlicher Fragen mitzureden hat, sich um so vernehmlicher zum Worte meldet, wo es sich um den Enderfolg eines im Dienste der Pflicht verbrachten Lebens handelt. Daher pflegt das moralische

Bewußtsein in der Regel innigst mit dem religiösen verknüpft zu sein. Diese Wendung ins Religiöse vollzieht sich damit, daß die sittlichen Gesetze so gedacht werden, als wären sie von einem göttlichen Urheber aller Dinge erlassen. Religion in diesem Sinne ist somit nichts anderes als die „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote". Eben dadurch wird ihre Übertretung zur „Sünde". Schon wegen dieser engen Verbindung von Religion und Moral kann die kritische Philosophie nicht umhin, zum religiösen Problem Stellung zu nehmen. Ihre Aufgabe kann hier nur sein, eine Entscheidung darüber zu fällen, was vom Standpunkte der kritischen Vernunft über die religiösen Dinge sich behaupten läßt und wie solche Behauptungen möglich sind. Die religiösen Vorstellungsweisen bedeuten für sie zunächst nur eine historisch-psychologische Tatsache, deren Vernunftgehalt es somit herauszustellen gilt. Das eine steht aber nach den prinzipiellen Ergebnissen der Kantischen Ethik bereits fest: daß die Moral ihre durchaus selbständige Geltung in sich hat und in keiner Weise von der Theologie abhängig gemacht werden darf. Die Moral bleibt unter allen Umständen das erste; ihre Auslegung in religiösem Sinne und die Perspektiven, welche sich an sie knüpfen mögen, sind das zweite und hängen in ihrer möglichen Geltung ganz davon ab, ob sie mit jener übereinstimmen und sie in ihrer Weise zu fördern vermögen. Kant vollzieht hier eine für seine Zeit nicht minder überraschende Wendung wie in der Transzendentalphilosophie, als er unsere Begriffe sich nicht nach den Gegenständen, sondern umgekehrt diese sich nach jenen richten ließ: nicht die Moral gründet sich auf die Religion, sondern die unbestrittenen Tatsachen des sittlichen Bewußtseins bilden das einzig zuverlässige Fundament der Religion. Das Sittengesetz verpflichtet uns nicht deshalb, weil Gott es uns auferlegt hat, sondern weil es gilt, dürfen wir es so ansehen, als wäre es göttlichen Ursprungs. Das Sittengesetz hat also nicht erst seine Sanktion von der Religion zu erwarten, sondern diese wird erst ihrem Gehalt und ihrer Berechtigung nach durch die Moral sanktioniert. Jede Umkehrung dieses Verhältnisses müßte die Reinheit der sittlichen Motive trüben und ihnen ihren spezifischen Wert rauben. Man kann also sehr wohl ein ethisch hochstehen-

der Mensch sein, ohne sich zu einer Religion zu bekennen, aber niemals ein im wahrhaften Sinne religiöser Mensch ohne aufrichtig pflichtgemäße Gesinnung. Religiöse Vorstellungen, welche moralisch unfruchtbar sind, schalten daher von vornherein für eine philosophische Religionslehre aus. Sie werden aber in dem Maße ihr Interesse erregen, als sie geeignet erscheinen, das sittliche Wollen in seinem Kampfe mit widerstrebenden Neigungen zu unterstützen. So vermag in der Tat ein richtig gefaßter Gottesbegriff durch die Idee eines allgegenwärtigen und unbestechlichen Zeugen und Richters auch unserer geheimsten Gesinnungen der Moralität wertvolle Dienste zu leisten. Darin liegt sein rein moralischer Wert. Die wahre Bedeutung der Religion wird daher zuletzt keine andere sein, als den Einfluß des Sittengesetzes durch den Gedanken an die Majestät eines göttlichen Gesetzgebers zu verstärken. Daher wird auch ihr sittlicher Wert den einzigen Maßstab ihrer philosophischen Beurteilung abzugeben haben[175].

Eine Ergänzung der Tatsachen des moralischen Bewußtseins durch religiöse Vorstellungen wird sich dann als dringlich erweisen, wenn das Bedürfnis gefühlt wird, über ihre unmittelbare praktische Bedeutung hinaus die letzten Folgerungen zu erwägen, welche sich aus ihnen für unsere Totaleinstellung zum Leben ergeben, wenn wir also wünschen, sie dem Ganzen unserer Welt- und Lebensanschauung denkend einzuordnen. Der kategorische Imperativ mit seiner bedingungslosen Pflichtforderung ist ja vom rein theoretischen Standpunkte aus in einer naturgesetzlich geordneten Welt etwas ganz Unbegreifliches. Ein Wesen wie der Mensch aber, das bei begrenzter Erkenntniskraft doch den Trieb in sich fühlt, seine Bestimmung denkend zu verstehen und das zugleich, aller Reinheit der Gesinnung unerachtet, doch von Natur von einem starken Verlangen nach Glückseligkeit und damit nach einem Ausgleiche von Verdienst und Schuld beseelt ist, kann sich an einer solchen Unbegreiflichkeit nur schwer genügen lassen. Es ist nur natürlich, daß es Aufschluß darüber begehrt, welches Schicksal seiner nach dem Tode wartet und welche Folgen sich aus seinem moralischen Verhalten ergeben werden. Nun hat aber die Kritik der reinen Vernunft alle Hoffnungen des spekulierenden Menschengeistes, in ein Jenseits der Erfahrung vorzudringen, ein für allemal ver-

nichtet. Auf dem Wege des Erkennens ist also jene Sehnsucht des menschlichen Gemütes nicht zu befriedigen. Daher kann hier, wo der Wunsch, etwas zu wissen, an der Unmöglichkeit scheitert, ein solches Wissen theoretisch zu rechtfertigen, nur der Glaube einspringen. „Glaube" ist ein subjektiv überzeugendes, objektiv aber nicht zu begründendes Fürwahrhalten. Jeder echte Glaube ist ein praktischer Glaube, d. h. er ist nicht intellektuellen, sondern emotionalen Ursprungs und stützt sich auf eine Willensentscheidung, welche dort den Ausschlag gibt, wo das Erkennen versagt. Gründet sich ein Glaube auf theoretische Urteile mit dem Vorbehalte, daß diese zwar kein Wissen begründen, aber doch vielleicht einer zureichenden Ergänzung fähig sein könnten, so kann er naturgemäß leicht ins Wanken gebracht werden, wenn er auch (eben wegen seines emotionalen Hintergrundes) ebenso leicht wieder zurückkehrt. Dieser Art ist z. B. der Glaube an einen weisen Welturheber auf Grund der Naturteleologie. Von diesem „doktrinalen" Glauben verschieden ist aber der moralische, welcher sich allein auf die keinen Zweifel zulassenden Tatsachen des sittlichen Bewußtseins stützt. Nur ein Glaube von „moralischer Gewißheit" kommt für die religiösen Fragen, die ja mit dem Moralischen aufs engste zusammenhängen, in Betracht. Ein solcher Glaube muß insofern „vernünftig" sein, als er mit der Vernunft nicht in Widerspruch stehen darf; er entspringt aber den Forderungen des bedrängten Gemütes und kann nur in den sittlichen Verpflichtungen selbst seine Grundlage finden. Den Inhalt und die Notwendigkeit eines solchen praktischen Vernunftglaubens zu untersuchen, ist die erste und vornehmste Aufgabe einer kritischen Religionsphilosophie. Die geschichtlichen Religionen fügen dieser Vernunftreligion aber noch eine Anzahl positiver Lehren hinzu, welche sie auf übernatürliche Offenbarung stützen. Den Ursprung solcher Dogmen zu untersuchen liegt nicht in der Aufgabe der Philosophie. Wohl aber fällt es in ihren Problemkreis, einen solchen „gebotenen" oder Offenbarungsglauben dahin zu prüfen, ob er mit der Vernunft in Einklang steht und welche Dienste er der Moralität zu leisten imstande ist. Die Untersuchung und Begründung des reinen Vernunftglaubens ist somit das erste, die Prüfung des Vernunftgehaltes der positi-

ven Religionen das zweite Thema der kritischen Religionsphilosophie[176].

2. DIE VERNUNFTRELIGION

Kant ist der Ansicht, daß die Tatsachen des sittlichen Bewußtseins ganz unvermeidlich gewisse metaphysische Ergänzungsvorstellungen fordern, ohne welche sie unbegreiflich bleiben müßten. Daher führt nach ihm die Moral „unumgänglich" zur Religion. Nun gibt es aber von metaphysischen Wahrheiten keinen theoretischen Beweis, ebensowenig aber allerdings auch einen Beweis ihrer Unwahrheit. Daher ist hier von theoretischen Überlegungen nichts zu hoffen, aber auch nichts zu fürchten. Sollte also ein überwiegendes praktisches Interesse an ihnen bestehen, so liegt vermöge des Primates, den die praktische Vernunft vor der theoretischen besitzt, kein Hindernis vor, an sie zu glauben. Hier hat der Wille zu entscheiden, nicht der Verstand. Nennt man einen „theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz, sofern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt" ein Postulat der praktischen Vernunft, so wird es sich hier um solche Postulate handeln: um Forderungen oder Heischesätze, welche dem Bedürfnis entspringen, die moralischen Werte im Metaphysischen zu verankern. Die Postulate der praktischen Vernunft umfassen also die Bedingungen, unter denen wir uns die an sich absolute Tatsache des Sittengesetzes allein verständlich machen und so gleichsam menschlich näher bringen können. Im Sinne der deistischen Vernunftreligion seiner Zeit bestimmt sie Kant als Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, welche auch das gemeinsame Thema der dogmatischen Metaphysik und der Aufklärung bildeten. Unter ihnen nimmt das Postulat der Freiheit nach Bedeutung, Ursprung und Begründung eine gewisse Ausnahmestellung ein. Es ist nicht nur am engsten mit dem moralischen Bewußtsein verwachsen, so daß es allen anderen zugrunde liegt, sondern es bildet auch den „Schlußstein" des ganzen Systems der Vernunft[177].

Von der Freiheit war schon in zweifachem Sinne die Rede gewesen: von Freiheit in praktischem Sinne als der im Leben durch Selbstvervollkommnung zu erringenden Vorherrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit

und von der transzendentalen Freiheit als Erklärung der Möglichkeit eines kategorischen Imperatives überhaupt. Die Freiheit letzterer Art ragt bereits in das Metaphysische hinauf, läßt sich aber als unerläßliche Voraussetzung der Autonomie noch bis zu gewissem Grade unmittelbar rechtfertigen. Wenn die Freiheit nun auch im Zusammenhange der eigentlich religiösen Probleme als Postulat auftritt, so weist dies darauf hin, daß in diesem Begriffe noch Schwierigkeiten verborgen liegen, welche durch seine bisherige Erörterung nicht beseitigt sind. Und in der Tat blieb ja der Widerspruch zwischen dem naturgesetzlichen Müssen und dem Imperativ der Selbstbestimmung durch das autonome Sittengesetz ungelöst. Im Gegenteil sogar: wenn dieses, wie der transzendentale Freiheitsbegriff behauptet, noumenalen Ursprunges ist, muß es doppelt rätselhaft erscheinen, wie es in den Mechanismus natürlichen Geschehens eingreifen könne, ohne ihn zu durchbrechen und damit aufzuheben. Alle Vorgänge in der Zeit sind aber unausweichlich durch Naturgesetze determiniert: „das Naturgesetz bleibt, es mag nun das vernünftige Wesen aus Vernunft, mithin durch Freiheit, Ursache der Wirkungen der Sinnenwelt sein, oder es mag diese auch nicht aus Vernunftgründen bestimmen." Daher haben alle Bestimmungsgründe unseres Willens ihre zureichende Ursache in einem vorhergehenden Zustande unseres Bewußtseins und dieser wieder ist durch alle früheren notwendig determiniert. Da nun das Vergangene auf keinen Fall mehr in meiner Gewalt ist, die Vergangenheit aber die Gegenwart bestimmt, so bin ich in meinen Entschließungen niemals wahrhaft frei und jedes Freiheitsgefühl beruht unvermeidlich auf einer Selbsttäuschung. In diesem Sinne hatte auch Spinoza gelehrt, daß ein geworfener Stein, sofern er die Ursache seiner Bewegtheit nicht erkennt, sich für frei halten würde. Wollte man aber mit diesem Denker darin einen Ausweg suchen, daß man jenes Wesen „frei" nennt, das nur aus der Notwendigkeit seiner eigenen Natur handelt, so wäre mit einem so „elenden Behelf" nichts gewonnen: denn auch unser empirischer Charakter ist ein gegebener Faktor, der zusammen mit den auf ihn einwirkenden Motiven gewisse Handlungsweisen zur notwendigen Folge hat. Eine Freiheit dieser Art würde nicht besser sein als „die Freiheit eines

Bratenwenders, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet". Daher gibt aber auch der transzendentale Freiheitsbegriff keine endgültige Lösung des Problems: denn einmal in die Reihe der zeitlich bestimmten Bewußtseinsvorgänge eingetreten, unterliegt auch der kategorische Imperativ dem Kausalgesetze, insofern es ganz von dem empirischen Charakter eines Menschen abhängt, ob und bis zu welchem Grade er sich im Widerstreit der Motive durchzusetzen vermag. Das Gefühl bedingungsloser Verantwortlichkeit für unsere Taten, welche doch nach vernünftiger Überlegung gar nicht anders ausfallen können, als sie es tun, bleibt nach wie vor unerklärt. Wir werden daher mit Kant einen noch entschiedeneren Schritt ins Transzendente tun müssen, um die Freiheit unseres Willens, ohne welche es sittliche Verantwortung gar nicht geben kann, zu retten. Den Weg weist auch hier wieder der transzendentale Idealismus. Nur als Erscheinung und mithin seinem empirischen Charakter nach ist der Mensch dem Naturmechanismus überantwortet. Als Ding an sich oder als intelligibles Wesen, das als solches außerhalb der Zeit steht, wird er von ihm nicht berührt. Im Transzendenten ist daher eine wirkliche Freiheit möglich. Es hat daher auch der Gedanke nichts der Vernunft Widersprechendes an sich, daß die letzte Entscheidung unseres Willens schon dort fällt, wo noch kein Gesetz der Natur an ihn heranreicht. Es wäre das so zu denken, daß der Mensch als Noumenon in einer vorzeitlichen Wahl sich für einen bestimmten Charakter entscheidet, aus dem dann innerhalb der phänomenalen Welt alle seine Taten mit nicht mehr zu ändernder Notwendigkeit folgen. Jener frei gewählte intelligible Charakter wäre somit der Grund des empirischen: wir sind so, wie wir sind, und handeln daher auch so, wie wir sind, weil wir uns selbst zu dem gemacht haben, was wir in moralischer Hinsicht sind. Die Richtersprüche des Gewissens, unerklärlich in einer Welt des Müssens, beziehen sich dann eben gar nicht auf unsere Taten im einzelnen, sondern auf unser Sein oder unseren empirischen Charakter als Ganzes. Denn, wenn man auch „eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis, ausrechnen könnte", so wäre damit dennoch seine moralische Verantwortlichkeit nicht aufge-

hoben, weil ja er selbst es war, der sich gerade diesen und keinen anderen Charakter frei gewählt hat. Mag man z. B. den bestimmenden Grund einer boshaften Lüge mit noch soviel scheinbarem Recht auf die schlechte Erziehung des Lügners, auf üble Gesellschaft oder angeborenes Naturell schieben und mit Leichtsinn und Unbesonnenheit entschuldigen wollen: der moralische Tadel bleibt dabei nicht minder berechtigt, weil wir voraussetzen dürfen, daß die wahre Schuld nicht in jener bestimmten Handlungsweise, sondern in dem ihr zugrunde liegenden intelligiblen Charakter des Betreffenden zu suchen sei. Hätte er sich für einen anderen Charakter entschieden, so wären alle jene ungünstigen Einflüsse machtlos an ihm abgeprallt. Dieses Verhältnis ist nicht so zu denken, daß die Wahl eines bestimmten Charakters ein für allemal in einer Präexistenz der Seele erfolgt — im Intelligiblen gibt es keine Zeit —, sondern so, daß sie den empirischen Willenshandlungen gleichsam parallel läuft, daher Kant in seltenen Fällen auch eine sittliche Wiedergeburt im Sinne einer radikalen Gesinnungsänderung für möglich hält. Hierin unterscheidet sich seine Lehre wesentlich von den verwandten Freiheitstheorien Schellings und Schopenhauers. Die intelligible Freiheit gibt somit erst eine Erklärung der moralischen Verantwortlichkeit. Ohne sie wäre aber jede Verpflichtung durch ein Sittengesetz sinnlos. Die intelligible Freiheit wird daher durch die Tatsache des sittlichen Bewußtseins als Bedingung seiner Möglichkeit gefordert und ist somit ein Postulat der praktischen Vernunft: unbeweisbar, ja unbegreiflich als theoretischer Lehrsatz, aber subjektiv überzeugend durch die Zustimmung unseres Willens, der einer sinnvollen Deutung seiner höchsten Bestimmung nicht entbehren kann[178].

Ebenso läßt sich das Postulat der Unsterblichkeit vom rein moralischen Standpunkte aus begründen. Das Sittengesetz verlangt kategorisch und unnachsichtlich seine restlose Erfüllung. Die vollendete praktische Freiheit in der völligen Angemessenheit unseres Willens zu seinen Forderungen wäre Heiligkeit. Sie wäre das oberste aller Güter (*bonum supremum*). Ihre Erreichung ist aber für ein aus Vernunft und Sinnlichkeit gemischtes Wesen innerhalb des Erdenlebens unmöglich. Die Vorstellung der absoluten Unerreichbarkeit eines gebotenen Zieles müßte

aber unsere Kräfte auch im Anstreben des Möglichen lähmen. Daher fordert die Tatsache des sittlichen Bewußtseins, daß unsere Existenz nicht an diese irdische Zeitspanne gebunden ist, sondern daß wir durch endlose Fortdauer in die Lage versetzt werden, uns den höchsten moralischen Anforderungen ins Unendliche anzunähern. Das Postulat der Unsterblichkeit unseres metaphysischen Wesens ist somit eine Forderung, welche sich aus der Unangemessenheit unseres Könnens zu unserem Sollen mit Notwendigkeit ergibt. Ähnlich hatte sich übrigens auch Goethe einmal zu Eckermann geäußert: „Wenn ich bis an mein Ende rastlos wirke, so ist die Natur verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinem Geist nicht ferner auszuhalten vermag." Nur daß Goethe die Unsterblichkeit zum Zwecke des Auswirkens natürlicher Kräfte, Kant aber um einer sittlichen Idee willen fordert. Unmittelbarer noch als bei den anderen Postulaten drängt sich hier ein Einwand auf. Die Zeit ist nur sinnliche Anschauungsform; für ein Wesen also, daß die Sinnlichkeit abgestreift hat, gibt es auch keine Fortdauer in der Zeit. Kant selbst hat in einer kleinen Schrift: „Das Ende aller Dinge" (1794) gezeigt, daß der Schritt „aus der Zeit in die Ewigkeit" nicht selbst wieder als zeitlicher Akt gedacht werden könne. Wollte man jenen Widerspruch beseitigen, so müßte das Fortleben nach dem Tode innerhalb der sinnlichen Sphäre, also innerhalb der empirischen Welt, gedacht werden. Eine Handhabe dazu würden jene Gedanken geben, welche Kant einst im Zusammenhange mit seiner Kosmogonie ausgesprochen hatte: die Planeten sind bewohnt und zwar von um so vollkommeneren Geschöpfen, je weiter sie von der Sonne entfernt sind; „wer weiß, laufen nicht jene Trabanten um den Jupiter, um uns dereinst zu leuchten?" Auch in der „Kritik der reinen Vernunft" klingt dieser Gedanke nochmals an. Die Idee einer kosmischen Seelenwanderung im Sinne einer zunehmenden Läuterung der Seele, wobei dem einzelnen je nach Verdienst oder Schuld im vergangenen Leben ein vollkommenerer oder unvollkommenerer Wohnsitz angewiesen würde, könnte in der Tat jene Schwierigkeit beheben, weil sie sich innerhalb der Erfahrungswelt hält und so nicht die Aufhebung der Zeit bedingt. Auch die Lehre vom intelligiblen Charakter,

welcher ohnehin einigermaßen an die indische Karma-Lehre erinnert, ließe sich damit unschwer in Verbindung bringen[179].

Wenn sich die beiden ersten Postulate unmittelbar aus der bloßen Tatsache sittlicher Verpflichtung ableiten ließen, so gründet sich der moralische Glaube an Gott erst auf ihre Verbindung mit dem natürlichen Glückseligkeitsstreben des sinnlichen Menschen. Die Kantische Ethik hat immer wieder eingeschärft, daß die Tugend in keiner Weise der Hoffnung auf Lohn im Diesseits oder Jenseits bedarf, ja daß jeder solche Gedanke die Reinheit der sittlichen Motive in ihrer Wurzel verderben müßte. Aber diese strenge Trennung moralischer und hedonistischer Motive muß deshalb noch nicht ihre Entgegensetzung oder Unvereinbarkeit bedeuten. In manchen Fällen kann mir ja die Pflicht geradezu gebieten, mittelbar für meine Glückseligkeit zu sorgen, insofern Gesundheit, Geschicklichkeit, eine gewisse Wohlhabenheit u. dgl. wichtige Mittel zur Erfüllung meiner Pflichten überhaupt darstellen und ihr Mangel mancherlei Versuchungen in sich schließt. Nun ist aber das Verlangen nach Glückseligkeit für ein sinnliches Wesen nicht nur natürlich, sondern auch ganz unvermeidbar. Daher ist auch der Wunsch nicht unberechtigt, daß zwischen Tugend und Glückseligkeit ein innerer Zusammenhang bestehen und jene die letztere als ihre notwendige Folge nach sich ziehen möge. Seine sittliche Weihe und Rechtfertigung erhält dieser natürliche Wunsch aber erst durch den Gedanken, daß zwischen beiden eine genaue Proportion zu herrschen habe: daß also nicht die bloße Glücksbedürftigkeit, sondern die Glückswürdigkeit dabei den Ausschlag zu geben habe, so daß die zu erwartende Glückseligkeit dem Grade der erreichten Vollkommenheit genau entspricht. So gefaßt muß dieses Verlangen auch die Billigung der unparteiischen Vernunft finden, denn es entspricht der Idee der Gerechtigkeit: der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, aber dennoch nicht teilhaftig zu sein, enthielte insofern auch einen moralischen Widerspruch. Daher bedeutet, an dem Bedürfnis endlicher Wesen gemessen, das oberste Gut (die vollendete Sittlichkeit) noch nicht die volle Erfüllung seines Begehrens; ihm ist vielmehr die Harmonie von Tugend und Glückseligkeit als höchstes Gut (*bonum perfectissimum* oder *summum*

bonum) noch übergeordnet. Wer, wie die Epikureer, nur die Eudaimonie oder, wie die Stoiker, nur die Tugend für das einzige Gut erklärt, wertet einseitig: jener wird der vernünftigen, dieser der sinnlichen Seite unseres Wesens nicht gerecht. Wer aber wie Spinoza auf jeden Endzweck seines Handelns verzichten zu können glaubt, wird, wie Kant meint, zuletzt auch an seiner moralischen Gesinnung Abbruch erleiden. Nun ist die Verbindung von Tugend und Glückseligkeit aber keineswegs eine logische Notwendigkeit. Wie die Erfahrung oft genug beweist, zeigt sich der Naturlauf ihr gegenüber vielmehr völlig gleichgültig. Daher erzeugt die Idee ihres Ausgleichs oder das Ideal des höchsten Gutes notwendig die Forderung nach einer moralischen Weltordnung und diese wieder setzt einen mit Verstand und Willen begabten, der Natur überlegenen Schöpfer dieser Ordnung voraus. Ein allwissendes und allmächtiges Wesen, wie es hier anzunehmen nötig ist, nennen wir aber Gott. Daher ist die Existenz Gottes ein Postulat der praktischen Vernunft. Insofern jener Ausgleich erst in einem künftigen Leben zu erhoffen ist, hängt auch die Unsterblichkeit der Seele mit diesem Postulate der Erfüllung des höchsten Gutes zusammen. Auch unter diesem Gesichtspunkte würde nur der Gedanke einer Reïnkarnation in stufenweiser Annäherung an den Vollendungszustand angemessen sein. Denn für ein von allen sinnlichen Neigungen freies Vernunftwesen würde die Glückseligkeit kein begehrenswertes Gut mehr bedeuten. Das Dasein eines göttlichen Urhebers aller Dinge also, welches die spekulative Vernunft nicht zu erweisen vermochte, wenn es auch durch die teleologische Naturbetrachtung nahegelegt war, erhält so höchste subjektive Überzeugungskraft durch einen moralischen oder mit dem Moralischen wenigstens auf das engste zusammenhängenden Glauben: „Dieses moralische Argument soll keinen objektiv gültigen Beweis vom Dasein Gottes an die Hand geben, nicht dem Zweifelgläubigen beweisen, daß ein Gott sei, sondern daß, wenn er moralisch konsequent denken will, er die Annehmung dieses Satzes unter die Maximen seiner praktischen Vernunft aufnehmen müsse." Daß auch diese Erwägung, gleich dem teleologischen Gottesbeweise, bestenfalls nur auf einen Weltordner oder Weltregierer,

nicht auf einen Welturheber hinausführen würde, scheint Kant nicht bemerkt zu haben[180].

Eine Moral, welche von bestimmten religiösen Überzeugungen abhängig gedacht wird, wäre eine theologische Moral. Wird aber, wie Kant es tut, der religiöse Glaube auf die Tatsachen des sittlichen Bewußtseins gegründet, so ergibt sich eine Moraltheologie. Sie unterscheidet sich von der spekulativen Theologie wesentlich dadurch, daß sie sich nicht auf Beweise stützt, sondern durch und durch Glaubenssache bleibt. Aber allerdings ist dieser Glaube kein willkürlich schwärmender Glaube, der sich in vernunftverwirrende, überschwengliche Begriffe versteigt oder sich in „theosophische Träume" verliert, sondern nur eine „moralische Denkungsart der Vernunft" im Fürwahrhalten scharf begrenzter rationaler Denkmöglichkeiten. Glaubenssachen sind aber nicht Glaubensartikel, zu deren Bekenntnis man verpflichtet werden könnte. Ein Glaube, der geboten wird, ist ein Unding. Daher muß es auch jedem freistehen, ob er jene Folgerungen aus den moralischen Tatsachen zu ziehen sich innerlich genötigt fühlt oder nicht. Unbedingte Pflicht für jedermann ist nur, im Sinne eines solchen Glaubens zu handeln: das Sittengesetz also zu einer unverbrüchlichen Maxime seines Willens zu machen, genau so, als wäre es ein göttliches Gebot. Die Absicht der philosophischen Moraltheologie ist somit nur, festzustellen, „was zu tun sei, wenn der Wille frei, wenn ein Gott und eine künftige Welt ist". Insofern ist ihre Bedeutung eine rein immanente. Wie Kant es hier eigentlich gemeint hat, geht am deutlichsten aus einer nachgelassenen Bemerkung hervor: „Glaube — Was ich wünsche, glaube ich gerne, wenn ich nur Grund dazu hätte . . . Ist es aber Pflicht, es zu wünschen (denn zu glauben gibt es keine Pflicht), so habe ich recht, es zu glauben, wenn ich kann. Kann ich es aber nicht glauben (z. B. das künftige Leben), so habe ich doch Grund genug, so zu handeln, als ob ein solches bevorstünde. Also gibt es einen in praktischer Absicht hinreichenden Grund zu glauben, wenngleich der theoretische für mich unzureichend ist, und, was den letzteren betrifft, so mag ich immer zweifeln." Es handelt sich hier also immer nur um ein „freies Annehmen", das niemand ins Gewissen geschoben werden darf. Für

denjenigen aber, welcher sich zu diesem Glauben entschließt, hat diese seine subjektive Überzeugung keinen geringeren Gewißheitsgrad, als irgendeine theoretische Erkenntnis, nicht trotzdem, sondern gerade weil sie in seiner Willenssphäre wurzelt. „Ich will — darf der Rechtschaffene zu sich selbst sagen —, daß ein Gott, daß mein Dasein in dieser Welt, auch außer der Naturverknüpfung noch ein Dasein in einer reinen Verstandeswelt, endlich auch daß meine Dauer endlos sei, ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen." Einem solchen irrationalen Glaubenswillen dient die Kritik nur insofern als „Schutzwehr", als sie ihn gegen skeptische Angriffe eines dogmatischen Atheismus schützt. Immerhin ist aber auch ein solcher subjektiver Glaube eine Art des „Fürwahrhaltens", daher Kant sagen konnte, daß sich uns auf Grund der Postulate, wenn auch „nur mit schwachen Blicken", doch eine gewisse Aussicht ins Übersinnliche eröffne. Dieser Ausblick ist allerdings dürftig genug: am hellsten vielleicht noch in Hinsicht unseres eigenen intelligiblen Wesens, während vom Gottesbegriff nach Abzug alles Anthropomorphen im Grunde nur das „bloße Wort" übrig bleibt. Eine „Gottesgelehrtheit" bleibt daher nach wie vor unmöglich. Aber selbst jener ahnende Glaube sagt uns im Grunde nicht, was jene übersinnlichen Dinge an sich selbst, sondern nur, was sie „für uns" sind. Wenn sie für uns aber mehr bedeuten sollen als bloß fromme Wünsche, so kann dies nur geschehen, indem dieser Glaube sich in Taten umsetzt: sein Kriterium ist nicht die niemals zu kontrollierende Übereinstimmung mit einer transzendenten Wirklichkeit, sondern seine Bewährung im sittlichen Leben. Insofern ist die Begründung der Postulate bei Kant eine rein pragmatistische. Gott, Freiheit und Unsterblichkeit sind und bleiben bloße „Ideen", die aber als geglaubte Symbole des ewig Unerkennbaren zu menschlich wertvollen Hilfen im sittlichen Kampfe zu werden vermögen[181].

Kants Urteil über den Wahrheitsgehalt der Vernunftreligion ist sich nicht immer gleichgeblieben. Während er in der früheren Zeit, wenn es sich um die Postulate handelt, oft in einen beinahe demonstrierenden Ton verfällt, tritt späterhin ihr symbolisch-anthropomorpher und darum rein hypothetischer, ja fiktiver Charakter immer

deutlicher hervor. In den aus dem Jahre 1794 stammenden Entwürfen zu der Schrift „Über die Fortschritte der Metaphysik" heißt es ausdrücklich, daß wir jene Gegenstände selbst „machen", an deren Realität wir dann glauben, indem wir sie fälschlich für eine Art Erkenntnisobjekte zu halten geneigt sind. Damit hängt es zusammen, daß sich auch die eudaimonistische Begründung der Gottesidee durch den im Begriffe des höchsten Gutes stillschweigend anerkannten Vergeltungsgedanken allmählich immer mehr verliert. Im Nachlaßwerk wird es dann ganz deutlich gesagt, daß Gott überhaupt nur *„in nobis"* als bloßer Gedanke oder *ens rationis* existiert: „Gott ist nicht ein Wesen außer mir, sondern bloß ein Gedanke in mir. Gott ist die moralisch praktische, sich selbst gesetzgebende Vernunft." Hier gilt also die Majestät des Sittengesetzes selbst als das Göttliche in uns. Man solle, wird eingeschärft, sagen, „die Idee Gott", nicht „die Idee von Gott", denn das letztere lege nahe, Gott für ein an sich existierendes Wesen zu halten. Gott und die jenseitige Welt werden hier in der Tat zu bloßen Fiktionen, d. i. zu an und für sich unwahren Vorstellungen, welche aber in sittlich-praktischer Hinsicht für wahr gehalten zu werden verdienen. Auch in den früheren Darstellungen spielt übrigens die Wendung „als ob" eine große Rolle. Parallel mit dieser Abschwächung der Postulate geht, wie bereits früher erwähnt, die idealistisch folgerichtige Korrektur des Begriffes von Dingen an sich überhaupt. Jene Wandlung der Auffassung hängt wohl mit Kants innerer Entwicklung zusammen, in der die rationalistischen Züge immer mehr die Oberhand gewannen. Die Probleme seiner Religionsphilosophie stellte die Aufklärung, der warme Unterton, der sie in früheren Jahren durchzieht, stammte aber ohne Zweifel aus den pietistischen Eindrücken seiner Jugend, welche sich im Greisenalter immer mehr verflüchtigt haben mögen[182].

3. DIE POSITIVEN RELIGIONEN

Von der Vernunftreligion unterscheiden sich die positiven Religionen dadurch, daß sie den von der Vernunft geforderten Glaubenssätzen noch eine Reihe von Dogmen hinzufügen, welche sich bloß auf geschichtliche Tradition stützen, die wieder ihrerseits auf unmittelbare göttliche Offenbarung zurückgeführt zu werden pflegt. Daß solche noch

über die Postulate hinausgehenden Glaubenszumutungen in theoretischer Hinsicht durchaus problematisch bleiben müssen, ist selbstverständlich. Soweit sie sich bloß auf die Erzählung vermeintlich historischer Tatsachen beschränken und keine unmittelbare Beziehung auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft besitzen, fallen sie überhaupt nicht in den Problemkreis der kritischen Philosophie. Sie erregen aber deren Interesse in dem Maße, als sie sich mit der Vernunftreligion insofern berühren, daß sich ihnen eine moralische Bedeutung abgewinnen läßt. Vor dem Richterstuhle der Vernunftkritik werden sie daher nur soweit bestehen können, als sie in ihrem ethischen Gehalte eine Rechtfertigung finden und dadurch, gleich den Postulaten, zu einer Hilfe für das sittliche Streben werden können. Die kritische Aufgabe ist somit die Prüfung der positiven Religionen auf ihren ethischen Gehalt und dessen Herausstellung aus dem ihn umhüllenden historischen Gewande. Oder kurz: ihre Reduktion auf das Moralische. Kants Thema ist dabei so gut wie ausschließlich das Christentum, das ihm als einzige moralische Religion erscheint, die als solche schon aus dem Munde ihres ersten Lehrers hervorgegangen ist. An dieser Vorzugsstellung des Christentums hat er wie an etwas Selbstverständlichem festgehalten, was wohl auch mit dem unvollkommenen Stande der Religionsforschung seiner Zeit zusammenhängt. Nun war die Trennung eines rationalen und eines historischen Bestandteiles im Christentum seit jeher ein Lieblingsthema des Deismus und der Aufklärung gewesen. Aber während diese geneigt waren, in seinen positiven Lehren etwas schlechthin Unvernünftiges, wenn nicht gar absichtlichen Priesterbetrug zu erblicken, will Kant — wie Lessing vor ihm — auch dieser Seite der Religion gerecht werden, indem er in ihr einen philosophischen Gehalt zu entdecken bestrebt ist. Es ist dabei bemerkenswert, daß sich Kant für seine moralpsychologische Deutung gerade die Dogmen der Erbsünde, der Wiedergeburt und der stellvertretenden Genugtuung wählt, für welche die Aufklärung am allerwenigsten Verständnis aufgebracht hatte. Die Dreieinigkeitslehre, aus welcher sich „schlechterdings nichts fürs Praktische machen" läßt, schaltet hingegen ebenso aus wie die christologischen und kosmologischen Spekulationen. Der Leitgedanke des Ganzen dabei ist, daß die Umkleidung

des Moralischen mit mythischen Symbolen zwar nebensächlich ist und allmählich abgestreift werden soll, also sozusagen nur provisorischen Charakter trägt, aber doch anfänglich unvermeidlich war und eine notwendige Vorstufe der Vernunftreligion darstellt. Mit dieser historisch-psychologischen Auffassung überwindet Kant den abstrakten Rationalismus der Aufklärung und vollzieht damit zugleich den Übergang zur kritischen Religionsphilosophie der nachfolgenden Zeit. Diese spezielle Religionsphilosophie Kants ist niedergelegt in den Werken: „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1793) und „Der Streit der Fakultäten" (1798); außerdem kommt noch Kants interessanter Brief an J. C. Lavater (28. April 1775) und der kleine Aufsatz: „Vom Gebet" (etwa 1791) dafür in Betracht. „Sie verlangen — lautet eine für Kant charakteristische Stelle des erwähnten Briefes — mein Urteil über ihre Abhandlung vom Glauben und dem Gebete. Wissen sie auch, an wen Sie sich deshalb wenden? An einen, der kein Mittel kennt, was in dem letzten Augenblicke des Lebens Stich hält, als die reineste Aufrichtigkeit in Ansehung der verborgensten Gesinnungen des Herzens, und der es mit Hiob für ein Verbrechen hält, Gott zu schmeicheln und innere Bekenntnisse zu tun, welche vielleicht die Furcht erzwungen hat und somit das Gemüt nicht in freiem Glauben zusammenstimmt. Ich unterscheide die Lehre Christi von der Nachricht, die wir von der Lehre Christi haben, und, um jene rein herauszubekommen, suche ich zuvörderst die moralische Lehre abgesondert von allen neutestamentischen Satzungen herauszuziehen."

Die moralisch wichtigste Grundfrage der Religion ist die nach dem Ursprunge des Bösen in der menschlichen Natur. Es äußert sich in dem schon erwähnten Hange zu einer Überordnung der eudaimonistischen Motive über die Gebote des Sittengesetzes. Der Ursprung dieses Hanges selbst bleibt unbegreiflich, weil er vermöge der intelligiblen Freiheit uns selbst zugerechnet werden müßte, die freie Entscheidung für ihn aber schon eine böse Willensneigung voraussetzen würde. Er selbst ist somit das Böse in der Wurzel der menschlichen Natur oder das radikale Böse. Die Bibel läßt in symbolischer Anerkennung seines unbegreiflichen Anfanges das Böse durch einen Geist von ursprünglich erhabener Bestimmung in die Welt kommen, welcher

die Menschen dazu verführt. Der Sündenfall Adams wiederholt sich in jeder einzelnen bösen Willensentscheidung immer wieder, insofern der Mensch sich durch jenen radikal bösen Hang, der in Kants Moralphilosophie die Stelle des Satans vertritt, zu einer verhängnisvollen Umkehrung der Motive verführen läßt. In diesem Sinne, nicht in dem einer „vererbten" Sündhaftigkeit läßt sich sagen, daß wir „in Adam alle gesündigt haben". Die Erzählung von einer stattgefundenen Verführung gibt aber zugleich Hoffnung, daß der Mensch nicht von Grund aus verderbt, sondern ebenso auch wieder einer Besserung fähig sei. Denn ungeachtet jenes Abfalles erschallt doch unvermindert in unserer Seele das Gebot: wir sollen bessere Menschen werden! Dazu wird aber eine völlige Umschaffung des Charakters erfordert, welche nicht durch eine allmähliche Reform, sondern nur durch eine Revolution unserer ganzen Gesinnungsart bewirkt werden kann: durch eine sittliche Wiedergeburt. Auch diese Umkehr ist, weil im Intelligiblen wurzelnd, vom empirischen Standpunkte aus unbegreiflich und kann insofern als Wirkung der Gnade bezeichnet werden. In diesem Kampfe des guten Prinzipes mit dem bösen liegt aber eine gewisse Tragik: je entschiedener wir den Anlauf zum Guten nehmen, desto mehr leiden wir unter dem Bewußtsein der Macht des Bösen in uns und anderen. Der auf dem Wege zur Besserung befindliche Mensch leidet so durch seine Reue gleichsam für die Vergangenheit, und das ist es, was die Religion mit der stellvertretenden Genugtuung eigentlich meint. Nun ist aber nicht der Kampf mit dem Bösen, sondern der Sieg des Guten und somit die vollkommenste Lauterkeit der Gesinnung das sittliche Endziel. Das Gesetz sagt: „seid heilig (in eurem Lebenswandel), wie euer Vater im Himmel heilig ist". Diese Idee der Vollkommenheit ist aber im empirischen Menschen nicht realisierbar, sondern nur in einem Ideal der Menschheit. Personifiziert wird dieser allein Gott wohlgefällige Mensch als „Sohn Gottes" vorgestellt, in dem Gott die Welt geliebt hat. Christus stellt so die Idee der vollkommenen Menschheit dar und in diesem Sinne sind alle biblischen und kirchlichen Aussagen über ihn zu deuten. So drückt sich der übersinnliche Ursprung des sittlichen Ideals darin aus, daß es heißt, jenes Urbild sei vom Himmel zu uns herabgekommen, und diese

Herablassung kann als ein Stand der Erniedrigung des Gottessohnes gedeutet werden. Der Glaube an Christus ist so ein Glaube an die unbesiegbare Macht des Guten. Seine praktische Bedeutung liegt darin, daß er uns ein Vorbild gottähnlicher Vollkommenheit vor Augen stellt, dem wir nacheifern sollen, wenn wir es auch im irdischen Dasein niemals gänzlich zu erreichen vermögen. Aber allerdings leistet das die Christusidee nur dann, wenn der Gottmensch als die von Ewigkeit her in Gott liegende Idee vollkommenen Menschentums aufgefaßt wird, während ein leibhaftig fleischgewordener Gott für Menschen nicht beispielgebend wirken, ja die Frage nahelegen könnte, warum denn der Schöpfer nicht alle Menschen einer solchen ihm allein wohlgefälligen Vereinigung gewürdigt habe. Wer aber außer der Zustimmung seiner Vernunft noch Wunder zur Bestätigung seines Christusglaubens verlangt, beweist damit nur seinen moralischen Unglauben, nämlich den Mangel seines Glaubens an die Möglichkeit der Tugend, indem er die Autorität des sittlichen Gesetzes nicht für hinreichend in ihm selbst gegründet hält: „wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, so glaubt ihr nicht“[183].

Der Wunsch aller Wohlgesinnten ist: „daß das Reich Gottes komme, daß sein Wille auf Erden geschehe“. Der Idee nach besteht ein solches Gottesreich ganz von selbst als innere Gemeinschaft aller ehrlich dem Guten nachstrebenden Menschen unter der moralischen Vernunftordnung. Sie alle zusammen bilden unter religiösem Gesichtspunkte ein Volk Gottes unter ethischen Gesetzen oder eine unsichtbare Kirche. So meinte es der Evangelist Lukas: „Das Reich Gottes kommt nicht in sichtbarer Gestalt. Man wird auch nicht sagen: Siehe, hier oder da ist es. Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch.“ Die intellektuelle und moralische Schwäche der Menschen bringt es aber mit sich, daß es mit einer solchen unorganisierten „Republik unter Tugendgesetzen“ nicht sein Bewenden haben darf. Daher ist die Idee eines Gottesvolkes nicht anders als in einer sichtbaren Kirche zu realisieren. Eine solche Veranstaltung wird um so vollkommener sein, je mehr sie jenem Urbilde einer rein ethischen Gemeinschaft gleicht. Da aber der reine Vernunftglaube erfahrungsgemäß nicht zureicht, um eine solche kirchliche Gemeinschaft zu gründen und zusammenzuhalten, so bedarf es allemal der Aufnahme

gewisser „statutarischer" Elemente, indem der Vernunftglaube durch einen auf Offenbarung sich stützenden Kirchenglauben ergänzt wird.

Es ist nur *eine* wahre Religion, aber es kann vielerlei Arten des Glaubens geben. Daher bedingt die Annahme eines Offenbarungsglaubens auch die Spaltung der Kirche, welche bei der Gemeinsamkeit der Vernunft in allen Menschen nur *eine* sein sollte, in eine Mehrheit von Glaubensgemeinschaften. Ein Kirchenglaube bedingt ferner auch seine Aufbewahrung in heiligen Büchern und damit einen eigenen Stand von Schriftgelehrten oder Klerikern und autoritätsbedürftigen Laien. Alle satzungsmäßigen Gemeinschaften muten so ihren Gläubigen gar vieles zu, was nicht mehr „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" liegt. Das Gewicht, das sie auf solche „Parerga" der wahren Religion legen, entscheidet aber über ihren Wert. Der wahre Sinn alles Offenbarungsglaubens ist ja doch nur, der reinen Vernunftreligion die Wege zu bereiten und so zuletzt sich selbst überflüssig zu machen. Tritt aber in einer kirchlichen Organisation das Statutarische in den Vordergrund, so wird das Mittel mit dem Zwecke verwechselt: aus dem Dienst der Kirche wird ein „Afterdienst". Das geschieht vor allem dadurch, daß der Glaube an historische Erzählungen, wie z. B. an den Durchzug der Juden durch das Rote Meer oder an einzelne Wunder Christi, den Anhängern zur *Pflicht* gemacht und als verdienstlich hingestellt wird. Es geschieht ferner dadurch, daß gewisse äußere Observanzen, wie Kirchenbesuch, Opfer oder Gebete als Gunstbewerbung vor Gott angesehen und geboten werden. Es geschieht endlich, wenn die Hoffnung erweckt wird, auf anderem Wege als dem der eigenen sittlichen Besserung der Erlösung oder gar der ewigen Seligkeit teilhaftig werden zu können. In dieser Hinsicht ist unter den Mitteln gar kein Unterschied des Wertes: „Ob der Andächtler seinen statutenmäßigen Gang zur Kirche, oder ob er eine Wallfahrt nach den Heiligtümern in Loretto oder Palästina anstellt, ob er seine Gebetsformeln mit den Lippen, oder . . . durch ein Gebetrad an die himmlische Behörde bringt, oder was für ein Surrogat des moralischen Dienstes Gottes es auch immer sein mag, das ist alles einerlei und von gleichem Wert." Kurz: *alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch tun zu können ver-*

meint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes. Ihnen entspricht das Pfaffentum oder die Anmassung der Geistlichkeit, im privilegierten Besitze von Gnadenmitteln zu sein, durch welche sie das Volk der Gläubigen zu beherrschen trachtet. Je entschiedener und reiner also die moralische Absicht aller Religionsübungen in ihr gewahrt bleibt, desto höher steht eine kirchliche Gemeinschaft; je mehr der Kultus zum Selbstzweck erstarrt, desto mehr entartet sie. Zusammenfassend läßt sich also sagen: der Vernunftgehalt der Religion reicht so weit wie ihre praktisch-moralische Bedeutung; was darüber hinausgeht, ist teils unvermeidliches, teils überflüssiges und schädliches Beiwerk[184].

In diesem Sinne ist auch die Geschichte der Religion zu verstehen. Ihr Sinn ist die allmähliche Annäherung des Kirchenglaubens an den reinen Vernunftglauben. Denn zum Bewußtsein der sittlichen Verpflichtung müßte an und für sich schon ein Minimum von gläubigem Fürwahrhalten („es ist möglich, daß ein Gott sei") subjektiv hinreichen. Die Beschaffenheit der menschlichen Natur bringt es aber mit sich, daß sich die Menschheit nur auf langen Umwegen zu diesem Standpunkte der Vernunft emporzuringen vermag. Tempel (dem äußeren Gottesdienste geweihte Gebäude) waren früher als Kirchen (Versammlungsorte zur Belebung der moralischen Gesinnung), Priester (Verwalter frommer Gebräuche) eher als Geistliche (Lehrer einer ethischen Religion) und in der Wertung der großen Menge ist die Rangordnung vielleicht noch heute so. Der Idee nach bedeutet aber der Kirchenglaube nur eine unvollkommene Vorstufe des reinen Vernunftglaubens — unentbehrlich vielleicht für eine bestimmte Zeit, aber doch dazu bestimmt, ihm den Platz zu räumen, wenn er seine erzieherische Aufgabe erfüllt hat. Er ist — wie es in dem Briefe an Lavater heißt — nur ein Gerüst, das wegfallen muß, wenn der Bau schon dasteht. In dem gleichen Sinne ist auch die Bibel zu werten: die Göttlichkeit ihres moralischen Inhaltes entschädigt die Vernunft wegen der Menschlichkeit der Geschichtserzählung. Den Glauben an diese letztere als Bedingung zur Seligkeit hinzustellen, wäre Aberglaube; dieses Buch aber, „was einmal da ist", vor unüberlegten Angriffen um seines moralischen Wertes willen

zu schützen, kann vom Standpunkte der Vernunft aus geboten erscheinen. Kant teilt also nicht die Ansicht oberflächlicher Aufklärer, daß die Vernunftreligion in der Vergangenheit liege und nur allmählich entstellt worden sei. Für ihn liegt sie am Ende einer langen, aber unaufhaltsamen Entwicklung, für welche die positive Religion in ihrem gegenwärtigen Zustande nur einen notwendigen Durchgangspunkt bedeutet. Kant denkt hierin rationalistischer als Hume, welcher die Religion nur als psychologisches Phänomen aufgefaßt hatte, und psychologischer als Lessing, welcher sich die religiöse Erziehung des Menschengeschlechtes durch eine Stufenfolge von Offenbarungen bis zur Erwartung eines *evangelium aeternum* abstrakt konstruiert hatte[185].

Es mag auf den ersten Blick verwunderlich erscheinen, einen Kant sich mühsam mit historischen Dogmen herumschlagen zu sehen, um ihnen durch eine oft recht gekünstelte Deutung einen vernünftigen Sinn abzugewinnen. Dies um so mehr, als doch deutlich genug zwischen den Zeilen zu lesen ist, daß er sich über viele Kirchenlehren (z. B. vom Sündenfall der Engel, über Wunderglauben und dergleichen) innerlich lustig macht und zugleich wieder schwer die Erbitterung zurückhält, mit der ihn die Borniertheit, der Hochmut und die Unduldsamkeit der Orthodoxen erfüllten. Die offensichtliche Verschleierung seiner letzten Meinung durch zahlreiche Mentalreservationen vermochte ihn bekanntlich nicht von der Verfolgung durch sie zu schützen. Man wird Kants Absicht mit diesem merkwürdigen Buche wohl am besten verstehen, wenn man sie als moralpädagogische Tendenz auffaßt, wie eine solche ja auch aus seinen Äußerungen über die Vernunftreligion oft deutlich genug spricht. Kant anerkennt das Christentum als historische Macht, welche noch auf lange hinaus eine Führerrolle im geistigen Leben der Menschheit zu spielen berufen ist, und will ihm nun für deren sittliche Erziehung soviel Gutes abgewinnen, als sich ihm abgewinnen läßt. Dieses Gute ist — wie sich bei Kant von selbst versteht — ihr moralischer Kern und die verhältnismäßige Reinheit, in der das Sittengesetz in ihm zum Ausdruck kommt. Daher steht es für ihn unter allen historischen Glaubensformen der Vernunftreligion am nächsten und kann somit auch auf Achtung von Seite des Philosophen Anspruch erheben. Durch

symbolische Auslegung der Dogmen diesen bleibenden Wert des Christentums herauszuarbeiten und ihn durch Befreiung vom Buchstabenglauben in höherem Maße als bisher für die Stärkung des sittlichen Bewußtseins fruchtbar zu machen, ist seine Absicht. Die pragmatische Bewährung ist so der Leitgedanke auch dieses Teiles seiner Religionsphilosophie. Sie nach Kräften zu fördern, hielt er für seine Pflicht.

XII. ZUR WÜRDIGUNG KANTS

1. DIE THEORETISCHE PHILOSOPHIE

Daß die Kritik der reinen Vernunft ein in mancher Hinsicht widerspruchsvolles Werk ist, hat man schon frühe erkannt. Die Frage kann nur sein, ob ihre Aporien von der grundsätzlichen Stellung des Kritizismus unzertrennlich sind oder ob sie bloß der noch unvollkommenen Durchführung anhängen, welche sie bei Kant gefunden hat. Pflicht jeder ehrlichen Darstellung wird es sein, sie anzuerkennen; Sache einer fruchtbaren Auslegung aber, sie im Rahmen des Systems nach Möglichkeit zu beheben. Nur so weit, als es zur Klärung des Gesamtbildes nötig erscheint, soll hier von ihnen gesprochen werden.

Die Grundlage des ganzen Systems bildet der transzendentale Idealismus. Gerade er bot aber frühzeitig Anlaß zu ernsten Bedenken. In der Darstellung Kants ist der Begriff des Dinges an sich von dem der Erscheinung unabtrennbar und es kann sich nur darum handeln, welche Fassung ihm gegeben werden muß, damit er nicht mit dem Fortgange der Kritik in Widerspruch gerate. Die strenge Immanenz des Verstandesgebrauches schließt es aus, auf Dinge an sich die Kategorien des Seins, der Wirklichkeit, der Vielheit oder — wenn sie als Ursache der transzendentalen Affektion gelten sollen — die Kategorie der Kausalität anzuwenden. Auf diese Unzulässigkeit stützten sich die Angriffe der ersten Gegner. Nun hat Kant selbst die von seinem Standpunkte aus allein mögliche Auffassung dieses Begriffes gelehrt und damit die vermutlich aus der „Dissertation" von 1770 unbesehen herübergenommene Darstellung der „Transzendentalen Ästhetik" berichtigt: Dinge an sich, nur als Grenzbegriffe

des Erkennens gedacht, als bloße „Gedankendinge" also, unterliegen keinem kritischen Einwande. Wollte man aber schon die Frage nach ihrer transzendenten Realität aufwerfen, so müßte sie ähnlich beantwortet werden wie die nach der Existenz Gottes: ihre Bejahung wie ihre Verneinung liegt gleichermaßen jenseits der Grenzen unserer Vernunfteinsicht. Nur als „Idee" könnten sie zugelassen werden. Damit steht aber nun allerdings die Rolle in Widerspruch, welche dieser Begriff in Kants praktischer Philosophie zu spielen berufen ist. Der Mensch als „Vernunftwesen" ist ohne Zweifel als reales Ding an sich zu denken. Die reale Existenz einer noumenalen Welt von monadischer Struktur bildet in der Tat die unumgängliche Voraussetzung der transzendentalen und intelligiblen Freiheit, aber auch der Postulate der Unsterblichkeit und des höchsten Gutes. Auch ist wiederholt von Gott als dem „Urheber aller Dinge" die Rede, womit doch nur Dinge an sich und nicht Erscheinungen gemeint sein können, welche ja als ein Werk von Bewußtseinsfunktionen erkannt wurden. Aber noch mehr: die „Allgemeingültigkeit", welche in Erkenntnistheorie und Ethik als Kriterium der Apriorität auftritt, setzt gleichfalls eine Vielheit nicht bloß phänomenaler Bewußtseinszentren voraus, so daß für Kant das Du-Problem als gelöst gilt, ohne überhaupt gestellt worden zu sein. Es ist also nicht zu leugnen, daß eine von Leibniz nicht allzuweit sich entfernende Metaphysik den stillschweigend anerkannten und nicht weiter analysierten Hintergrund wichtiger Lehren Kants bildet, während seine Kritik doch gerade sie in ihrer Wurzel zu treffen meinte. Nur als Sache eines vernünftigen Glaubens aber hätte sie sich ohne Widerspruch dem System einfügen lassen. Daß Kant sich über diesen Punkt nicht deutlich ausgesprochen hat, bedeutet eine fühlbare Lücke seiner Philosophie[186].

Den Zeitgenossen Kants hingegen, welche sich über diesen metaphysischen Hintergrund des Systems keine Rechenschaft gaben, erschien seine Lehre von der Einschränkung aller echten Erkenntnis auf das phänomenale Gebiet als blanker Skeptizismus. In der Tat könnte es scheinen, als wenn unser Erkenntniswille, der doch ursprünglich auf Erfassung einer transmentalen Realität gerichtet ist, durch die in ganz verändertem Sinne beibehaltenen Ausdrücke „Metaphysik" und „Objektivität des Erkennens" gleich-

sam hintergangen und über die Aussichtslosigkeit seiner wahren Ziele hinweggetäuscht werden sollte. Unsere Wißbegierde wäre ja gerade auf die Beschaffenheit an sich der Dinge gerichtet, und nun wird uns gesagt, daß sie uns für immer unzugänglich bleibt und wir uns mit einem Wissen von unseren eigenen „Vorstellungen" begnügen sollen. Die erreichbare Erkenntnisdignität steht dabei in gerade umgekehrtem Verhältnisse zu unseren Wünschen: Erkenntnis höchsten Ranges gibt es streng genommen nur von der formalen Struktur unseres Bewußtseins, welche nicht das ist, was uns zunächst interessiert; in dem aber, woran uns am meisten liegt, werden wir auf bloßen Glauben verwiesen. Der letzte Sinn der Vernunftkritik scheint so eine *docta ignorantia*, eine Wissenschaft vom Nicht-Wissen zu sein. Gegen eine allzu subjektivistische Deutung seines Idealismus, die ja auch Kant wiederholt und auf das entschiedenste abgelehnt hat, könnte nun allerdings schon die Erwägung schützen, daß nach ihm gar kein „Subjekt" vorhanden ist, das als Träger der Erscheinungswelt und der apriorischen Gesetze gelten könnte: das Ich des inneren Sinnes ist selbst Erscheinung, das reine Ich der transzendentalen Apperzeption ist nur die selbst inhaltsleere Form der Bewußtheit überhaupt, die Existenz einer substanziellen Seele ist nicht erweisbar. Der eigentliche Schlüssel zur Behebung jener Bedenken läge aber in dem, was Kant den „empirischen Realismus" genannt, aber selbst nicht in seiner ganzen Tiefe erfaßt hat. Er besagt bekanntlich, daß Ich und Welt, Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt relativ zueinander auf gleicher Realitätsstufe stehen. Daraus folgt, daß für das selbst empirische Erkenntnisindividuum das Wissen um seine Erfahrungswelt gerade das ist, was sein Erkenntniswille eigentlich verlangt und in befriedigender Weise auch erreicht. Daß für den Menschen als empirisches Individuum der kategorial bestimmte Erfahrungsgegenstand im Unterschiede von den subjektiven Wahrnehmungen ein relatives Ding an sich bedeutet, hat Kant ja wiederholt betont. Was die Transzendentalphilosophie darüber zu sagen weiß, daß nämlich jener Gegenstand selbst wieder das Produkt mentaler Funktionen ist, fällt ebensowenig in das empirische Bewußtsein wie seine Überhöhung durch den Begriff transzendenter Dinge an sich. Nur in der Bewußtseinslage des

transzendentalen Idealisten, nicht aber in der des empirischen Realisten kann sich daher jene Unzufriedenheit mit dem Erreichbaren einstellen. Zwischen beiden Einstellungen besteht aber psychologisch ein sehr wesentlicher Unterschied. Der Realismus ist die natürliche Lebensform des Menschen und beruht auf einem emotional bedingten und daher jeder Reflexion standhaltenden Glauben, der im außermoralischen Sinne „praktisch" genannt werden kann, weil er die biologisch notwendige Voraussetzung jedes handelnden Eingreifens in die Umwelt bildet. Dem gegenüber ist der Idealismus nur ein Denkstandpunkt, der zwar im Vergleich mit jenem instinktiven Fürwahrhalten eine höhere Reflexionsstufe darstellt, aber nicht im unmittelbaren Daseinserlebnis des Denkenden wurzelt und daher praktisch ohne Wirkung bleibt. In diesem Sinne hatte auch Hume den Glauben an die Realität der Außenwelt und ihrer Zusammenhänge auf einen biologischen Instinkt zurückgeführt, der sich, weil er in einer tieferen Schicht der menschlichen Psyche wurzelt, jedem theoretischen Skeptizismus überlegen erweist. Eben deshalb konnte auch Kant sagen, es bleibe in Ansehung aller nur möglichen Erfahrung alles ebenso, als wenn er diesen Abfall von der gemeinen Meinung gar nicht unternommen hätte. Daher besteht jener erkenntnistheoretische Pessimismus auch gar nicht für den empirischen Forscher, sondern nur für den metaphysisch gerichteten Denker. Aber auch für diesen ist nach Kant wieder durch den moralischen Glauben gesorgt, insofern jeder, der an gewissen metaphysischen Vorstellungen ein starkes Gemütsinteresse nimmt, auf sie ebenso zu reagieren pflegt wie auf seine Erfahrungen: für ihn werden auch bloße Ideen ganz von selbst zu Wahrheiten. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß sich unter bestimmten psychologischen Voraussetzungen mit dem Idealismus nicht auch eine echte Stimmung schmerzlichen Verzichts auf absolute Erkenntnis verbinden könne. Es soll nur darauf hingewiesen werden, daß in der Kantischen Darstellung infolge der nur unvollkommenen Berücksichtigung der psychologischen Momente die negative Seite des Ergebnisses der Vernunftkritik unverhältnismäßig stark in den Vordergrund tritt. Ihr positives Ergebnis ist nach der Meinung ihres Urhebers vor allem die Neubegründung der Erfahrungserkenntnis auf apriorischer Grundlage,

die systematische Herausarbeitung dieser Grundlage selbst (die neue „Metaphysik") und die sichere Grenzbestimmung zwischen Wissen und Glauben, mit der auch den letzten, nicht mehr beweisbaren Überzeugungen ihr Recht gegeben wird. Daß man sich damit genügen lassen kann, beweist das Beispiel Kants selbst, der, weit entfernt von einer resignierten Stimmung, vielmehr von einer felsenfesten Zuversicht auf den endlichen Sieg der Vernunft in allen menschlichen Dingen beseelt war[187].

Wertvoller als die Besonderheiten des Kantischen Apriorismus wird uns heute die kritische Theorie der Erfahrung gelten, welche noch eine Fülle unausgeschöpfter Probleme in sich birgt. An der strengen „Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit" unseres Wissens liegt uns nicht mehr so viel wie Kant, desto mehr aber an einem Verstehen seiner Grundlagen. Auch Kants Theorie der Erfahrung ist aber nur richtig zu würdigen, wenn man sich des realistischen Zuges im transzendentalen Idealismus bewußt bleibt. Er ist aber nicht in der problematischen Annahme von Dingen an sich zu suchen, sondern in der erkenntnistheoretischen Spannung, die zwischen dem empirischen Erkenntnissubjekt und seinem Gegenstande besteht. Für die menschliche Erkenntnislage ist es eben gar nicht so, daß das Denken erst im Prozeß des Erkennens seine Objekte zu erzeugen hätte. Es findet sie vielmehr vor oder ist wenigstens überzeugt, daß sie unabhängig von ihm bestehen und nur von ihm erfaßt werden wollen. Die tiefste Frage der Transzendentalphilosophie: wie ist Erfahrung selbst möglich? bezieht sich daher allererst auf die Möglichkeit geordneter und zusammenhängender Außenweltswahrnehmungen und erst in zweiter Linie auf die der Erfahrungswissenschaft. Wäre die theoretische Philosophie Kants nur auf die Grundlegung der Geometrie Euklids und der Physik Newtons gerichtet, so wäre sie auch mit deren Schicksalen unzertrennlich verknüpft. Dadurch aber, daß sie die Grundlage jedes Wissens, das empirische Bewußtsein selbst sich zum Problem macht, sind die von ihr angeregten Fragen dem Wandel der Zeit entzogen, mag man ihre von Kant gegebenen Lösungen im einzelnen gutheißen oder nicht. Denn gerade die gewöhnliche Erfahrung ist das Fundamentale und Bleibende in allem Wechsel der Theorien. Die Sonne Homers scheinet auch uns, aber die theoretischen Ansichten über die Natur

der Sonne haben sich seit den Zeiten Homers sehr oft und sehr wesentlich geändert. Gerade darin, daß die Transzendentalphilosophie auf das ganz Primäre unseres Bewußtseins sich einläßt und sich die fast übermenschliche Aufgabe stellt, auch das scheinbar elementar Gegebene und einfach Vorhandene in seiner transzendentalen Struktur zu begreifen und aus seinen Faktoren vor unseren Augen wieder aufzubauen, liegt ihre schöpferische und einzigartige Leistung, welche alle früheren Erkenntnistheorien weit hinter sich läßt. Unter diesem Gesichtspunkte hat die vorliegende Darstellung auch den Begriff der „Affinität" (von welchem Kant dem Worte nach nur in der ersten Auflage der Vernunftkritik Gebrauch macht) in den Mittelpunkt der transzendentalen Fragestellung gerückt. In ihm nämlich kommt jene von Kant anerkannte ursprüngliche Dualität der Erkenntnislage zu deutlichstem Ausdruck. Sie ist auf dem Standpunkte des empirischen Realismus keine andere als auf dem des naiven Baconischen Empirismus: auf der einen Seite die Dinge, auf der anderen der erkennende Geist, und die Frage ist nur, wie beide zusammenkommen. Was die Transzendentalphilosophie darüber lehrt, indem sie in dem vom bewußten Denken Vorgefundenen schon Züge unseres Geistes zu entdecken meint, ändert für das empirische Erkenntnissubjekt an dieser Sachlage nichts. Sowenig der transzendentale Idealismus den empirischen Realismus aufhebt, ebensowenig auch die Transzendentalphilosophie den Standpunkt des natürlichen Bewußtseins, den sie vielmehr voraussetzt. Man muß sich daher damit abfinden, daß für die Transzendentalphilosophie etwas „wahr" sein kann, was es nicht ist vom Standpunkte des unphilosophischen Denkens und umgekehrt. Dieses Analogon zu der Lehre von einer zweifachen Wahrheit bildet eine wesentliche Voraussetzung für das Verständnis des Kritizismus[188].

Kant hat die Möglichkeit der Erfahrung, der Mathematik, der reinen Naturwissenschaft und der Metaphysik untersucht, die Frage aber: Wie ist Transzendentalphilosophie selbst möglich? hat er sich nicht vorgelegt. Diese Frage wäre nicht überflüssig gewesen. Denn wenn alle wahre Erkenntnis die Beziehung auf Anschauung voraussetzt, so würde man vergebens nach den Erfahrungen suchen, auf welche sich die Einführung jener funktionellen Prozesse der Raum- und Zeitformung und der transzenden-

talen Synthese nach Kategorien eigentlich stützt. Wollte man dazu bemerken, daß eben die Gesamttatsache des Bewußtseins den empirischen Hintergrund der Transzendentalphilosophie bilde, so wäre daran zu erinnern, daß diese Basis schon für die Begründung des Apriori vergeben ist und daß die Geltung apriorischer Funktionen für alle Erfahrung etwas ganz anderes ist als ein Wissen um diese Geltung ohne alle Erfahrung. In der Tat handelt es sich hier, wie mehrfach betont, um erfahrungsfreie Konstruktionen der Transzendentalphilosophie, welche sich von metaphysischen Konstruktionen nur dadurch unterscheiden, daß Kant von ihnen nur erkenntnistheoretischen Gebrauch macht. Auch sie sind gewissermaßen bloße „Ideen", welche ihre Berechtigung nur durch ihre pragmatische Bewährung in der Theorie der Erfahrung erweisen. Sie als bloße Fiktionen zu bezeichnen, läge keine Berechtigung vor, weil ihnen das für Fiktionen charakteristische Merkmal bewußter Unwahrheit mangelt. Kant wollte sie nicht einmal für transzendentale Hypothesen angesehen wissen, sondern beansprucht für sie apodiktische Gewißheit. So konnte der Einwand aufkommen, Kants „Vernunft" mit ihren „Vermögen" trete selbst als richtiges Ding an sich auf und seine Aussagen über sie seien ebensowohl spekulative Erdichtungen wie jene der alten Metaphysik[189]. Es muß zugegeben werden, daß der Schöpfer des Kritizismus sich in seiner eigenen Lehre oftmals einer allzu dogmatischen Ausdrucksweise bedient hat. Dadurch konnte der Eindruck entstehen, als wäre das System apriorischer Formen eine Realität von mehr oder weniger substanziellem Charakter. Andererseits wieder konnte die Rede von den „Vermögen" und ihren Funktionen die Auffassung begünstigen, als handle es sich dabei um psychologische Prozesse und eine ihnen zugrunde liegende angeborene Organisation des subjektiven Geistes. Weder das eine noch das andere trifft aber offenbar Kants wahre Meinung. Ihr zufolge ist die „Vernunft" vielmehr als ein substanzloses System von Gesetzmäßigkeiten zu denken, das vorausgesetzt werden muß, um die Tatsache der Erfahrung und Erfahrungswissenschaft erklären zu können. Diese Auffassung in der Reinheit ihrer hohen Abstraktion festzuhalten, ist jedoch nicht leicht. Es bereitet schon keine geringe Schwierigkeit, zu denken, daß etwas wirke, ohne in irgendeinem Sinne zu sein. Dazu kommt aber noch die

naheliegende Erwägung, daß das Gewebe transzendentaler Formen und Funktionen doch offenbar nur auf Grund derselben Erkenntnisbedingungen entworfen werden kann, die es in ihrer Struktur beschreiben soll. Wenn so z. B. der Kausalsatz als unumgängliche Voraussetzung für die Wahrnehmung objektiver Zeitfolge eingeführt wird, so würde man das genauer so auszudrücken haben, daß wir uns jene nicht anders zu *erklären* wissen, als daß wir den Erscheinungen ein solches Gesetz unterlegen und dieses somit zu den Erfahrungstatsachen auf Grund einer subjektiven Nötigung hinzudenken. Das gleiche gilt von der Unterscheidung zwischen „Form" und „Stoff" und allen anderen Aussagen der Transzendentalphilosophie. Auf dieser höheren Reflexionsstufe erneuert sich allerdings in noch stärkerem Maße die Versuchung zu einer subjektivistischen Deutung der Vernunftformen. Wenn aber nun alles, was an apriorische Erkenntnisbedingungen geknüpft ist, eben darum nur phänomenalen Charakter besitzt und daher keine absolute Geltung beanspruchen kann, so muß dies folgerichtig auch für die Annahmen der Transzendentalphilosophie selbst gelten. Auch ihre Ergebnisse sind nur relativ und nur unter Voraussetzung gewisser allgemeiner Erkenntnisbedingungen gültig. Daraus folgt aber auch, daß sie vor sich selbst nicht haltmachen darf, sondern sich vor die ins Unendliche hinausrückende Aufgabe gestellt sieht, auch ihre eigenen Grundlagen immer aufs neue kritisch zu überprüfen. Die Frage: Wie ist Transzendentalphilosophie möglich? beantwortet sich also dahin, daß sie unmöglich ist als ein abgeschlossenes System von Erkenntnissen, daß sie aber möglich ist als eine *Methode* immer sich erneuernder, vor nichts haltmachender Fragestellung. Sie ist zuletzt nichts anderes als das Bestreben des menschlichen Geistes nach stetig sich vertiefender, stetig fortschreitender *Selbsterkenntnis der Vernunft*, welche Aufgabe ihr ja auch Kant selbst gestellt hat[190].

2. DIE PRAKTISCHE PHILOSOPHIE

Das nächstliegende Bedenken, dem Kants reine Ethik ausgesetzt ist, richtet sich gegen ihren bloß *formalen* Charakter. Was nützt mir, so kann man fragen, ein Imperativ, der mir zwar kategorisch ein „du sollst" gebietet, aber gar nichts darüber zu sagen weiß, *was* ich soll?

Seine Formulierung zu einem Gebote allgemein-gesetzlichen Handelns ist ja offensichtlich nichts anderes als eine Umschreibung seiner bedingungslosen und daher allgemeinverbindlichen Geltung und kann bestenfalls wieder nur als formales Kennzeichen eines sittlich gerichteten Willens dienen, ohne dessen konkrete Richtung zu bestimmen. Die Wahrung der Menschenwürde aber erschöpft bei weitem nicht den ganzen Umfang sittlicher Verpflichtungen. Die Ableitung beider Formeln ist zudem eine ziemlich künstliche. Sie sollen ja auch nur dazu dienen, das Sittengesetz „dem Gefühle näherzubringen". Vom menschlich-praktischen Standpunkte aus wäre jenem Einwande jedoch zu entgegnen, daß zumeist jeder ohnehin recht gut weiß, was er tun oder lassen sollte, während es nur oft genug an der nötigen Entschiedenheit des Willens dazu fehlt. „Was Pflicht sei, bietet sich jedermann von selbst dar." Über das, w a s wir tun sollen, pflegt uns das Leben hinreichend zu belehren; auf das w i e kommt es an und in dieser Hinsicht kann die Kantische Ethik mit ihrer starken Betonung der Würde, Strenge und Hoheit des Pflichtbewußtseins auch von großer praktischer Wirkung sein, die sie in der Erfahrung Unzähliger ja auch oft genug bewährt hat. G o e t h e rechnet es dieser männlichen, wenn auch strengen und herben Moral zu unsterblichem Verdienste an, „uns von jener Weichlichkeit, in der wir versunken waren, zurückgebracht zu haben[191]". Die Hauptsache aber ist, daß es überhaupt nicht Aufgabe einer wissenschaftlichen Ethik sein kann, Vorschriften für das Handeln in konkreten Fällen zu geben, sondern nur, die Gesetze des moralischen Bewußtseins zu erforschen, also zu sagen, was „Moral" eigentlich ist, nicht aber, eine Moral zu erfinden. Das Wort „Imperativ" kann leicht die Mißdeutung erwecken, als wenn Kants Ethik selbst eine imperativische wäre. Aber sowenig Kant ein neues Vernunftgesetz zu erlassen vorhatte, ebensowenig konnte es seine Absicht sein, ein neues Sittengesetz zu erlassen. Nur um die E r k e n n t n i s beider war es ihm zu tun. Erst in der Exemplifizierung dieser Erkenntnis, also in der angewandten Ethik, konnten sich inhaltliche Moralbestimmungen ergeben, welche jedoch mit der ethischen Theorie nicht einmal notwendig zusammenhängen, desto mehr aber von ihrer psychologischen Wurzel in der Persönlichkeit des Philosophen verraten. Der formale

Charakter der Kantischen Ethik ist daher in ihrer vorwiegend theoretischen Absicht begründet und besitzt so vor allem methodische Bedeutung: nur was sich in der Form eines unbedingten Sollens aussprechen läßt, kann vom Standpunkte des Kritizismus aus „Moral" heißen. Kant selbst hat den Einwurf eines Rezensenten, daß er kein neues Prinzip der Moralität, sondern nur eine neue „Formel" aufgestellt habe, zu seinem Lobe gewendet, indem er auf die Bedeutung hinwies, welche exakte Formeln in der Mathematik besitzen[192]. Eine solche Grundformel der Moral hat unter allen Umständen als strenge Begriffsumgrenzung ihren unangreifbaren Wert. In Wahrheit vermöchte aber dieser Formalismus eine noch viel größere Weite des sittlichen Horizontes zu umspannen, als sein Urheber ihm zugestanden haben würde. Es bedeutet ja ohne Zweifel eine fühlbare Enge Kants, daß er keinerlei Bedürfnis fühlte, an den moralischen Anschauungen seiner Zeit grundsätzliche Kritik zu üben, sondern sie, wo sich Anlaß dazu bot, unbesehen seiner Formel einverleibte. Dadurch entsteht der Anschein, als wären beide, die allgemeine Form und dieser besondere Inhalt, unzertrennlich miteinander verbunden und die Kantische Moralphilosophie in ihrem letzten Wesen nichts anderes als eine Paraphrase der christlichen Moral. In der Tat würde sie aber den allerverschiedensten moralischen Einstellungen Raum geben, sofern diese nur der unerläßlichen Bedingung entsprechen, die Verwirklichung der von ihnen gesetzten Werte dem Menschen um ihrer selbst willen zur Pflicht zu machen. Sie wäre bei aller formalen Strenge der größten Liberalität in Hinsicht ihres konkreten Gehaltes fähig und darum berufen, die Grundlage einer wissenschaftlichen Beurteilung der Moralsysteme überhaupt abzugeben. Was sich ihrer Formel einfügen läßt, kann als „Moral" im eigentlichen Sinne gelten; was sich ihr nicht einfügt, mag seinen eigentümlichen Wert für sich haben, es gehört aber einer anderen Sphäre als der der Moralität an. Daher steht auch die formale Ethik in keinem Widerspruche zur Entwicklung der menschlichen Moralbegriffe. In Entwicklung und Veränderung begriffen ist doch nur immer ihr Inhalt, während die Formel des kategorischen Imperativs etwas ist, das über allen Wandel der Moralbegriffe unwandelbar hingleitet. Nur sie selbst unterliegt keiner Entwicklung, weil sie der Begriffs-

bildner von „Moral" und darum ihr analytisches Merkmal ist[193].

In dem gleichen theoretisch-methodischen Sinne ist auch der Rigorismus der Kantischen Ethik zu würdigen. Seine Absicht ist, den Begriff des Moralischen im strengsten Sinne gegen verwandte Wertungen begrifflich abzugrenzen und sicherzustellen. Es ist die der Chemie verwandte „Scheidekunst" des Ethikers, die hier zu Worte kommt. Daher scheiden für Kant alle Handlungen von vornherein aus, die auch geschehen würden, wenn das Pflichtbewußtsein gar nicht als Triebfeder mitwirken würde. Das wird aber immer dort der Fall sein, wo die Naturmacht einer Neigung mit im Spiele ist. Auch Schiller fand in dieser Hinsicht die „strenge und grelle Entgegensetzung" von Neigung und Pflicht „kaum zu vermeiden", und zwar an derselben Stelle von „Anmut und Würde", an welcher er sie vom menschlichen Standpunkte aus tadelt. Damit erledigt sich auch der Einwand, daß das Sollen und die Stimme des Gewissens überhaupt nur eine geschichtlich bedingte Form des sittlichen Bewußtseins darstelle und daher nicht zur Grundlage eines allgemein gültigen Moralgesetzes tauge. Kant selbst erörtert gelegentlich die Möglichkeit, daß auch die Autonomie „in Ansehung höherer und entfernterer Ursachen" doch wieder „Natur" sein könne. Er lehnt aber ein solches Bedenken ab, weil es ihm eben nicht um die psychologische Entstehung, sondern um die Bedeutung und den Sinn der Moral zu tun ist. In der Tat ist diese Frage für seine aprioristische Ethik belanglos. Ihre auch gar nicht anzuzweifelnde Voraussetzung ist natürlich, daß es moralisch gerichtete Menschen in seinem Sinne gebe, und diese Tatsache eben wird für ihn zum Problem. Man kann hier — nicht dem Wortlaute, aber dem Sinne der Kantischen Ethik nach — drei mögliche Fälle unterscheiden: Gesetzt, einem Menschen würde gar nichts um seiner selbst willen als wertvoll gelten, er würde jene „himmlische Stimme" gar nicht in sich vernehmen oder sich ihr gegenüber ganz taub stellen und daher völlig hemmungslos seinen Trieben und Leidenschaften folgen. Ein solcher stünde unter der Sphäre der Pflichtethik, er wäre ein unmoralischer Mensch, für den es höchstens ein „du sollst" im Sinne suggerierter oder aufgezwungener Pflichten gäbe. Es wäre aber prinzipiell auch denkbar, daß ein Mensch

eine so vollkommene Harmonie von Neigung und Pflicht in sich verkörperte, daß das Sittengebot in ihm keinen Widerstand mehr fände und insofern für ihn bedeutungslos würde. Für diesen übermoralischen Typus — den „Heiligen" Kants — würde das „ich will" genügen. Der Normalfall wird aber doch der sein, daß ein Mensch zwar fähig ist, das Gute zu sehen und um seiner selbst willen zu wollen, aber nicht immer auf der Höhe seines besseren Selbst sich zu erhalten vermag und daher für niedrigere Gefühlslagen seinen eigenen Willen sich zum Befehl macht. Für ihn gibt es daher einen gleichsam konservierten sittlichen Willen in der Gestalt des „ich soll" und selbstgesetzter Pflichten. Nur er ist der moralische Mensch, den Kant vor Augen hat. Der Umstand, daß er eine vollendete Heiligkeit im empirischen Dasein für unerreichbar hielt, erklärt seine einseitige Betonung der „Pflicht" als moralischer Lebensform[194]. Der Grundgedanke der Kantischen Ethik hat daher, auch von seiner praktischen Seite her gesehen, gar nichts von jenem Engen und Einschnürenden an sich, das man ihm manchmal nachgesagt hat. Er vermag vielmehr den Menschen zu befreien und zu erheben, indem er ihn von dem Drucke jeder Fremdmoral erlöst und die freie vernünftige Persönlichkeit zur höchsten Instanz in allen Lebensfragen macht: zu ihrer eigenen Gesetzgeberin und eigenen Richterin. Er ist jener Gedanke, der in Schillers „Das Ideal und das Leben" zu erhabenem Ausdrucke kommt:

„Nehmt die Gottheit auf in euren Willen,
Und sie steigt von ihrem Weltenthron.
Des Gesetzes strenge Fessel bindet
Nur den Sklavensinn, der es verschmäht."

Das Zentralproblem der Kantischen Ethik ist das der Freiheit. Aber obwohl Kant immer wieder in heißem Bemühen um seine Aufklärung gerungen hat, bleibt doch gerade hier gar vieles in unsicherem Zwielicht. Es ist auch unverkennbar, daß ihn selbst keine der gegebenen Lösungen voll befriedigt. Die Unterscheidung der praktischen, transzendentalen und intelligiblen Freiheit (welche sich bei Kant nicht in dieser Ausdrücklichkeit findet) vermag zwar die Problemlage zu klären; gerade sie macht aber das eigentümliche Schwanken Kants zwischen einer ethischen, transzendentalen und metaphysischen Fas-

sung des Freiheitsbegriffes deutlich. Die praktische Freiheit ist das dem sittlichen Streben gesteckte Endziel eines allmählichen Sieges des Vernunftwillens über die widerstrebende Sinnlichkeit; die transzendentale Freiheit erklärt die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs und damit die Setzung jenes Endzieles; die intelligible Freiheit soll die Zumutung sittlicher Verantwortung rechtfertigen. Der Schritt ins Metaphysische wird eigentlich schon mit dem Begriffe der transzendentalen Freiheit getan.

Dieser Begriff bleibt aber insofern einwandfrei, als er von Kant ausdrücklich nur als eine „Idee" und nur in der Absicht eingeführt wird, die Autonomie der praktischen Vernunft zu verdeutlichen. Er steht in dieser Hinsicht auf gleicher Stufe mit den Konstruktionen der Transzendentalphilosophie. Die Vorstellung, daß die sittliche Verpflichtung metaphysischen Ursprungs sei, mag in der Tat geeignet sein, als wirksames Motiv in den sittlichen Kampf einzugreifen. In Wahrheit aber müssen auch die Gebote aus dem Jenseits, einmal auf den Boden des empirischen Bewußtseins verpflanzt, in die unzerreißbare Kette naturbedingten Geschehens sich eingliedern, und bis zu welchem Grade sie hier wirksam werden können, wird ganz von der gleichfalls naturbedingten Beschaffenheit des empirischen Charakters abhängen. Der kategorische Imperativ mag befehlen, so viel er will, und meine Vernunft mag noch so bereit sein, ihm zu folgen — wenn ich schließlich doch immer mit Naturnotwendigkeit das will und tue, was ich eben wollen und tun muß, so können alle Vorwürfe des Gewissens nichts anderes sein als eine zwecklose Selbstquälerei. Dem soll nun durch den Gedanken einer Prädetermination des empirischen Charakters durch den intelligiblen abgeholfen werden. Aber abgesehen davon, daß es ganz unerfindlich bleibt, warum ein von sinnlichen Antrieben freies Vernunftwesen sich überhaupt für das Böse entscheiden sollte, erreicht dieser Versuch, das Problem der Willensfreiheit in das Metaphysische hinauszuschieben, auch noch gerade das Gegenteil von dem, was er beabsichtigt. Denn nun sieht sich das arme Menschenwesen, das für seine diesseitigen Taten Rechenschaft geben soll, erst recht jeder Freiheit beraubt, da es nun nach zweifacher Richtung hin determiniert ist: einmal durch die Naturnotwendigkeit, dann aber noch außerdem durch die nicht

mehr rückgängig zu machenden Entscheidungen im Intelligiblen. Auch das trotzig-kühne Wort „du kannst, denn du sollst" vermag über diese Sachlage nicht hinwegzutäuschen[195]. Freiheit innerhalb des Empirischen könnte es so bestenfalls nur im moralischen Urteil geben, insofern es bei mir steht, als passiver Zuschauer meines Tuns dieses entweder zu bejahen oder zu verwerfen; an den Taten selbst vermöchte aber auch diese Zensur nichts zu ändern. Einen Ausweg aus diesen Schwierigkeiten würde allein die entschlossene Umbiegung des transzendentalen Idealismus in einen ethisch-metaphysischen Idealismus bieten. Man könnte sich daran erinnern, daß das Kausalgesetz, welches hier im Wege steht, nur eine Form unseres sinnlich bedingten Vorstellens, ja, wie sich gezeigt hat, selbst nur eine — wenn auch unabweisliche — Annahme zum Verständnis der Erfahrungswelt ist. Die „Notwendigkeit" alles Geschehens und damit auch die empirische Determination könnte so von einem metaphysischen Standpunkte aus gleichsam als eine Erdichtung der Vernunft betrachtet werden und ebenso die ganze Sinnenwelt, welche ihre zeitliche Struktur ja ausschließlich jenem Gesetze verdankt. Daraus ergäbe sich die Ansicht, daß unser phänomenales Leben gar nicht unser wahres Leben ist, sondern daß dieses — an sich zeitlos und frei — nur im Lichte der beschränkten Verstandeserkenntnis in der Gestalt eines kausal bedingten Geschehens sich darstellt. Die Natur, als ein Werk unseres Intellekts, wäre demnach überhaupt nicht als eine reale Macht anzusehen, welche unsern Willen wahrhaft zu bestimmen vermöchte, sondern nur als ein inadäquates Spiegelbild intelligibler Verhältnisse. Diese metaphysische Perspektive lag ohne Zweifel auch Kant im Sinne; er hat sie aber offenbar nicht in ihren letzten Folgerungen durchdacht und hat sie daher auch nirgends mit genügender Deutlichkeit herausgearbeitet[196].

Den theoretisch angreifbarsten Teil des Systems bildet die Moraltheologie. Seine Schwäche liegt aber mehr in der gleichfalls schwankenden Darlegung des Grundgedankens als in diesem selbst. Dem häufig erhobenen Einwande, daß Kant im Begriffe des „höchsten Gutes" den Eudämonismus wieder durch eine Hintertüre eingelassen habe, läßt sich leicht begegnen. Die jenseitige Eudämonie ist ja nicht als Lockmittel der Tugend gedacht, son-

dern als ein Akt ausgleichender Gerechtigkeit. Wer sie zu einem Motiv seines Handelns macht, betrügt sich selbst um den erhofften Lohn, da er in demselben Augenblicke aufhört, in Wahrheit tugendhaft zu sein. Fraglich kann nur sein, ob für ein reines Vernunftwesen die Glückseligkeit überhaupt noch einen Wert bedeutet und ob daher nicht ein Bedürfnis des *homo phaenomenon* hier unbedacht auf den *homo noumenon* übertragen wird. Schwerer wiegt das Bedenken, daß Kants Gottesbegriff, dem er selbst so große praktische Wichtigkeit beimißt, jeder gefühlsmäßigen Unmittelbarkeit entbehre und in seiner abstrakten Intellektualität das nicht zu leisten vermöge, was der Philosoph von ihm erwartet. In der Tat wird mit einer bloßen „Idee von Gott", die, wenn man sie schärfer ins Auge faßt, sogar zum „bloßen Wort" sich verflüchtigt, dem frommen Gemüte nicht viel gedient sein. Auch Kants Theologie aber kann nur unter dem Gesichtspunkte der zweifachen Wahrheit richtig verstanden und gewürdigt werden. Kants Meinung ist ja offenbar, daß ebendasselbe, was vom Standpunkte philosophischer Kritik aus nur als Idee, Hypothese oder Fiktion gewertet werden kann, für den emotionalen Menschen trotzdem Gegenstand eines lebendigen und felsenfesten Glaubens sein könne. Beides kann sogar in demselben Individuum nebeneinander bestehen, ohne sich gegenseitig zu stören, weil eben dieser Glaube in einer ganz anderen Schicht des Bewußtseins wurzelt als jene theoretische Überzeugung. Diese Kunst, je nach Bedarf in verschiedenen Stockwerken der eigenen Seele zu wohnen, scheint unser Philosoph auch für seine Person vortrefflich verstanden zu haben. Kant glaubte, durch seine kritische Grenzbestimmung den alten Streit zwischen Wissen und Glauben für immer geschlichtet zu haben, indem er beiden ihr Recht gab: dem Wissen ein uneingeschränktes Feld theoretischer Betätigung und Ausbreitung, dem Glauben die praktische Überzeugung und moralische Bedeutung. Daß die Orthodoxen sich mit dieser Lösung nicht zufrieden gaben, kann immerhin verständlich erscheinen. Um so verwunderlicher aber ist es, daß Kant deshalb auch immer wieder die heftigsten Angriffe von seiten des Freidenkertums erfährt. Er habe, so heißt es, den alten Kirchenglauben nur fester zu begründen und ihn gegen alle Angriffe seitens der Wissenschaft sicherzustellen versucht. Im Sinne dieses Miß-

verständnisses nennt ihn z. B. Nietzsche einen „hinterlistigen Christen" und Häckel spricht von den „drei Hauptgespenstern", die Kant nachträglich wieder eingeführt habe. Angriffe dieser Art stützen sich mit Vorliebe auf Kants Ausspruch: „Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen[197]." Nur Unverstand oder Böswilligkeit kann diese Worte so deuten, als wenn er damit einer Einschränkung der freien Wissenschaft zugunsten des dogmatischen Kirchenglaubens das Wort habe reden wollen. Unter dem Wissen verstand er ja (wie es an derselben Stelle ausdrücklich heißt) den „Dogmatismus der Metaphysik", jener Metaphysik also, welche durch Jahrhunderte als *„ancilla theologiae"* dem Dogmenglauben gedient hatte. Der praktische Vernunftglaube Kants kennt aber keine Dogmen und keine Glaubenspflicht, sondern ist und bleibt Privatsache jedes einzelnen. Kant hatte eben einen aufgeklärteren Begriff von „Aufklärung" als seine heutigen Gegner. Er verstand darunter nicht blinde Verwerfung und Ironisierung des von andern für heilig Gehaltenen, sondern die Beförderung selbständigen Denkens und die Durchdringung der Überlieferung mit Vernunft unter gleichzeitiger Bewahrung ihres ethischen Gehaltes. Auf diesem Wege muß ja von den religiösen Vorstellungen allmählich ganz von selbst wegfallen, was für eine bestimmte Zeit an ihnen überflüssig geworden ist. Höchstens den einen Vorwurf könnte man Kant machen, daß es etwas voreilig war, gerade die drei Glaubensartikel des Deismus für Postulate der Vernunft selbst auszugeben. Die ausschließliche Betonung ihrer rein praktischen Bedeutung gibt aber in Wahrheit auch hier dem Individuellen den weitesten Spielraum. Es muß daher auch jedem freistehen, sich andere, für ihn anziehendere Symbole des Unerkennbaren zu schaffen oder auch ganz auf solche zu verzichten. Auch die „wahre Kirche" bedeutet ja nicht einen neuen Zwangsverband bestimmter Religionsgesinnung, sondern vielmehr die Loslösung von jedem Glaubenszwange: die unbedingte Religionsfreiheit.

3. DIE GRUNDGEDANKEN DES SYSTEMS

Losgelöst aus den Klammern des Systems und auf ihren einfachsten Ausdruck gebracht, lassen sich die Grundgedanken von Kants Weltanschauung in drei Gruppen zusammenfassen:

1. Zunächst und unmittelbar hat es jeder nur mit den Inhalten seines eigenen Bewußtseins zu tun (Zuordnung aller Vorstellungen zum empirischen Ich des inneren Sinnes). Unter ihnen scheiden sich aber Elemente, welche im strengsten Sinne subjektiv und individuell variabel sind (Empfindungen und Gefühle), von solchen, die notwendig allen Bewußtseinseinheiten gemeinsam sein müssen, weil sie die Bedingungen darstellen, unter denen überhaupt Bewußtsein (menschlicher Art) möglich ist: Raum, Zeit und Kategorien. Die Gesetze des reinen Anschauens und Denkens gelten daher überindividuell und ermöglichen so eine Gemeinsamkeit von Erfahrung und Wissenschaft. Das Produkt jener beiden Faktoren sind die „Erscheinungen". Sie gestatten ihre Erfassung in objektiv gültigen Erfahrungsurteilen und legen dadurch die Annahme nahe, daß in ihrem Aufbaue aus Empfindungen schon dieselben Gesetze unseres Geistes wirksam waren, welche auch unsere Erkenntnis von ihnen bestimmen (transzendentale Synthesis). Die Gesamtheit der kategorial bestimmten Erscheinungen heißt „Natur". Diese verdankt somit ihre Ordnung und Gesetzmäßigkeit nur den überindividuellen Bewußtseinsformen, welche ihr als Bedingungen ihrer Möglichkeit zugrunde liegen, und ist daher auch ihrem allgemeinsten Gefüge nach a priori erkennbar (Metaphysik im neuen Sinne des Wortes).

2. In der sinnlichen Sphäre findet sich unser Denken durch den Zwang der Empfindung und die Gesetze der reinen Anschauung gebunden. Dem Übersinnlichen gegenüber fehlt diese Bindung. Hier sind unsere Gedanken frei, aber sie bewegen sich eben deshalb in bloßen Denkmöglichkeiten. Daher gibt es ein Wissen nur von Erscheinungen, aber keine Erkenntnis von Dingen an sich und daher auch keine Metaphysik als Wissenschaft vom Transzendenten. Was über jenes empirisch gebundene Denken hinausgeht, wie die teleologische Naturbetrachtung oder der Zug unseres Geistes nach absoluter Einheit und Vollendung seines Wissens, hat seinen Wert nicht in sich, sondern nur in seiner Dienstbarkeit für die empirische Erkenntnis.

3. Innerhalb der Erscheinungswelt herrscht die strenge Notwendigkeit apriorischer Gesetzmäßigkeit. Ihr ist auch der Mensch als Naturwesen unterworfen. In seinem sittlichen Bewußtsein aber stellt sich dem naturbedingten Müssen ein unbedingtes Sollen entgegen: der kategorische

Imperativ. Er ist nicht auf die Verwirklichung bestimmter Zwecke gerichtet, sondern fordert nur die formale Einstellung unserer Gesinnung auf das Gute um seiner selbst willen. Da es in der Sinnenwelt nichts gibt, was eine solche allgemeinverbindliche Verpflichtung rechtfertigen könnte, kann es nur der eigene Vernunftwille sein, welcher hier den geschlossenen Zusammenhang des Phänomenalen durchbricht und sich selbst das Gesetz gibt (Autonomie der praktischen Vernunft). Damit ragt der Mensch als Vernunftwesen in eine metaphänomenale Ordnung der Dinge hinauf, er weiß sich letzten Grundes frei vom Naturmechanismus, seinem tiefsten Wesen nach unvergänglich und einer moralischen Weltordnung unterworfen. Dieser Widerstreit zwischen Natur und Freiheit läßt sich durch verstandesmäßige Einsicht nicht beseitigen. Aber hier, wo unser Erkennen versagt, entscheidet der Wille durch die Tat (Primat der praktischen Vernunft). Denn höher als alles Wissen steht die moralische Bestimmung des Menschen, welche seinem Leben und seinen Kulturschöpfungen erst Sinn, Selbstzweck und Würde verleiht.

Kant hat seine Lehre von der Naturgesetzgebung des Verstandes der Tat des Kopernikus verglichen, weil sie eine vollständige Umkehrung der bisherigen Ansicht über das Verhältnis von Denken und Sein bedinge. Auch seine Auffassung von dem Verhältnisse zwischen Moral und Gottesglauben bedeutet eine solche Umkehrung, ja in allen wichtigen Fragen überhaupt verlangt seine Lehre einen Bruch mit festgewurzelten Denkgewohnheiten. In noch umfassenderem Sinne gilt das aber von dem Ganzen seines Denkstandpunktes. Seit dem Niederbruche des Aristotelisch-mittelalterlichen Weltbildes vor dem Siegeszuge der neuen Naturauffassung eines Kopernikus, Bruno, Descartes, Galilei und Newton ging ein tiefer Riß durch die Seele des europäischen Menschen. Bedeutete die ungeheure Erweiterung seines geistigen Horizontes auch den Stolz seines theoretischen Bewußtseins, so schien doch in gleichem Maße seine Innerlichkeit, sein Freiheitsverlangen, ja der ganze Sinn seines Lebens vor der Macht dieses übergewaltigen Naturmechanismus in nichts dahinschwinden zu müssen. In diesem entgötterten Kosmos war die Seele heimatlos geworden. Nur ein so stolzer und entschlossener Denker wie Spinoza vermochte daraus nicht nur die letzten Folgerungen

zu ziehen, sondern diese auch zu ertragen. Allüberall sonst sehen wir den Versuch, der Naturnotwendigkeit etwas abzuringen, selbst um den Preis innerer Unwahrheit sich mit ihr abzufinden und für die Seele zu retten, was noch zu retten war. Erst Kant hat hier das wahrhaft erlösende Wort gesprochen. Kein Denker vor ihm hat die strengste Gesetzmäßigkeit innerhalb der Natur rückhaltsloser anerkannt als er. Aber was dem Menschen bisher als fremde, drohende Macht erscheinen mußte, erkennt er als ein Erzeugnis unseres Geistes, als ein Werk der Spontaneität unserer Vernunft und damit der Freiheit. In der Natur herrscht — so lehrt dieser Kopernikus der Philosophie — eine eherne Notwendigkeit, aber diese Notwendigkeit ist eine Kategorie unseres Verstandes. Die Ordnung der Natur ist dadurch fester gegründet als ehedem, denn sie ist jedem Wandel der Auffassung entzogen, weil sie sich aus den ersten Grundbedingungen unserer Erkenntnis ableitet. Sie ist aber eben darum nicht das Letzte und Höchste. Einer Welt gegenüber, die in ihrem tiefsten Grunde unser eigenes Werk ist, braucht auch unser Freiheitsbewußtsein nicht zu verstummen. Die Selbstherrlichkeit der sittlichen Persönlichkeit muß dem Naturmechanismus nicht geopfert werden, wenn jener kosmische Körper, in dem unser physisches Dasein wurzelt, nur eine Vorstellung unseres Geistes ist. Daraus vermag aber auch die Überzeugung zu erwachsen, daß unsere höchste Bestimmung in eine andere Sphäre hinaufreicht, als jene ist, in der die naturalistische Betrachtungsweise heimisch und auch allein berechtigt ist. Die praktische Vernunft behauptet so ihren Primat vor der theoretischen, oder — Platonisch gesprochen — die Idee des Guten, und das will heißen die Idee des Wertes, ist der des Seins übergeordnet. Erst vor dem Forum des Kritizismus wird so der alte Streit zwischen Naturalismus und Idealismus, Natur und Geist, Notwendigkeit und Freiheit, Mechanismus und Teleologie, Physik und Metaphysik, Demokrit und Platon wirklich geschlichtet. Es ist eine weltgeschichtliche Wendung des Gedankens, die sich hier vollzieht und die in ihren letzten Tiefen noch lange nicht zu Ende gedacht ist. Dieser Kampf wurde zu allererst in der Seele des Philosophen selbst ausgefochten. Denn Kant, von dem intellektuellen Zauber der klassischen Mechanik bis zum Dog-

matismus gefangen genommen, aus eigenster Neigung der Naturerforschung zugewandt und auch seiner Gemütsseite nach in hohem Grade für die Erhabenheit des physischen Universums empfänglich, war zugleich auf das tiefste von der Achtung für die alles Naturhafte weit hinter sich lassende Hoheit und Würde der moralischen Bestimmung des Menschen erfüllt. Der Physik und der Metaphysik von Jugend an in gleicher Weise zugetan, durfte er in seiner Lehre keine der beiden Geistesmächte in ihrem Rechte verkürzen, wenn er nicht eine Seite seines eigenen Wesens verleugnen wollte. Und nicht nur seines eigenen Wesens, sondern des edelsten Bewußtseins der Menschheit. Denn zwei Dinge — so heißt es in den Schlußworten der Kritik der praktischen Vernunft — „erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir".

XIII. KANTS ANHÄNGER UND GEGNER

1. ERSTE WIRKUNG

Als 1781 die Kritik der reinen Vernunft erschienen war, erregte sie bald das größte Aufsehen, zumeist aber auch Befremden, Bestürzung und erbitterte Gegnerschaft. „Noch nie — sagt Reinhold in der Vorrede zu seinem Hauptwerke — ist wohl ein Buch, ein einziges ausgenommen, so angestaunt, bewundert, gehaßt, getadelt, verketzert und — mißverstanden worden." Der transzendentale Idealismus und die Zerstörung der alten Metaphysik zogen zuerst die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen auf sich. Mit jenem wußte man nichts Rechtes anzufangen, die letztere schien alle bisherigen Grundlagen der Moral und Religion zu untergraben. Wie das bei jeder Neuerscheinung zu gehen pflegt, suchte man des unbequemen Buches zunächst dadurch ledig zu werden, daß man es in eine der geläufigen Systemgruppen einreihte. Die Wolffianer stellten Kant zu den Empiristen, weil er die Erkenntnis auf den Bereich der Erfahrung eingeschränkt habe. Ihre ersten Angriffe gingen von Halle, diesem Hauptsitze der Wolffischen Schule, aus. Hier gründete August Eberhard

hintereinander zwei Kampfzeitschriften, das „Philosophische Archiv" und das „Philosophische Magazin". Kant erwiderte mit der Schrift: „Über eine Entdeckung (Eberhards), nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll" (1790), welche für sein Verhältnis zu Leibniz von Bedeutung ist. Im Jahre 1791 hatte die Berliner Akademie die Preisaufgabe gestellt: „Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten gemacht hat?" Der Preis wurde dem Wolffianer J. Chr. Schwab zuerkannt, weil dieser bewiesen hatte, daß die Metaphysik seit Wolff keine Fortschritte gemacht habe und auch keiner bedürfe. In Marburg wurde dem Professor Johann Bering auf Grund eines Fakultätsgutachtens des Inhaltes, daß Kants Lehre „purer Skeptizismus" sei, sogar von der Regierung untersagt, weiterhin über dessen Philosophie Vorlesungen zu halten. Die Empiristen wieder lasen aus Kant heraus, daß er Begriffe a priori, also, wie man meinte, ein „angeborenes" Besitztum der Seele annehme, daher er ihnen für einen Rationalisten galt. Die Vertreter dieser Richtung, wie Weishaupt, Meiners, Selle und der Historiker Tiedemann, bekämpften Kant teils in eigenen, wenig bedeutenden Schriften, teils in der zu diesem Zwecke in Göttingen gegründeten „Philosophischen Bibliothek". Am schwersten fühlten sich die Popularphilosophen getroffen. Für die Tiefe jener Probleme, die einen Kant im Innersten bewegten, brachten sie zwar überhaupt kein Verständnis auf, sie fühlten aber doch deutlich, daß hier etwas im Anzuge sei, was ihre eklektische, auf Gemeinverständlichkeit und moralisch-religiöse Erbauung angelegte Art des Philosophierens in der Wurzel bedrohe. Moses Mendelssohn, dessen Lehre Kant selbst als das letzte Vermächtnis der dogmatischen Metaphysik und als ihr vollkommenstes Produkt bezeichnet hatte, prägte das Wort von dem „alles zermalmenden Kant" und versuchte in der zweiten Auflage seiner „Morgenstunden" (1786), unzulänglich genug, die traditionellen Gottesbeweise zu retten. Aus diesem Kreise stammte auch die an sich nicht schlechte, aber von dem Schriftleiter Feder verstümmelte Besprechung, welche der Leipziger Professor Chr. Garve in den „Göttinger gelehrten Anzeigen" 1782 erscheinen hatte lassen und die wegen des darin erhobenen Vorwurfs eines „höheren Idea-

lismus" für Kant zum Anlasse wurde, seine Prolegomena zu verfassen. Daneben regnete es eine Fülle von anonymen Pamphleten und vermeintlich witzigen Flugschriften. Allen voran tat sich hierin der Berliner Buchhändler Friedrich Nicolai hervor, der nicht müde wurde, in höchst albernen Romanen und Aufsätzen die „vonvornige" (apriorische) Philosophie zu verspotten. Ganz allgemein war die Klage über die schwere Verständlichkeit des Werkes, woran zum großen Teil der Mangel an gutem Willen, sich in Ungewohntes hineinzudenken, schuld gewesen sein dürfte. Reinhold bemerkte dazu einmal, daß diese Klage auch von jenen geführt werde, „welche das Kantische System widerlegt zu haben glauben, und die sich eben darum billig zutrauen sollten, daß sie es verstanden hätten". Denn alle diese ersten Gegner kamen darin überein, daß sie den Kritizismus am Maßstabe ihrer eigenen, keiner Prüfung mehr zugänglichen Schulmeinungen beurteilten und daher alles von vornherein ablehnen zu müssen glaubten, was jenen widersprach. Wertvolle neue Gesichtspunkte traten nirgends zutage.

Als dann die anderen Hauptwerke Kants erschienen waren, wurden die Teilnahme und das Aufsehen, welche die neue Gedankenwelt erregte, immer allgemeiner. Insbesondere war es jetzt die sittlich-religiöse Seite, welche neben der ästhetischen die Aufmerksamkeit auch der nichtakademischen Kreise auf sich zog. Die jüngere Generation zumal schloß sich mit Begeisterung den neuen Lehren an, so daß sich bald eine „Kantische Schule" bildete, welche allmählich auch an den Universitäten ihre Vertreter fand. Überall, auch in Süddeutschland und Österreich, bildeten sich stille Gemeinden, welche, unbeirrt von dem Streite der Schulen, in ehrlichem Bemühen bestrebt waren, in die Tiefen des Systems einzudringen. Viele dieser Kantianer waren nun auch in rastloser „Kärrner"-Arbeit bemüht, die Lehre des Meisters in Kommentaren, Handbüchern, Erläuterungen und Apologien zu verbreiten. Nicht alle standen dabei auf der Höhe ihrer selbstgestellten Aufgabe und noch nicht von den schlechtesten mochte gelten, was der Physiker G. Chr. Lichtenberg, einer der selbständigsten und geistvollsten Denker in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, der sich zur Freude des Philosophen selbst der kritischen Lehre geneigt zeigte,

einmal meinte: „Ich glaube, daß, sowie die Anhänger des Herrn Kant ihren Gegnern immer vorwerfen, sie verständen ihn nicht, so auch manche glauben, Herr Kant habe recht, weil sie ihn verstehen." Diesen raschen Aufstieg ihrer Popularität verdankte die neue Lehre besonders drei Tatsachen, die nach dem Erscheinen der Prolegomena rasch einander gefolgt waren. Die erste waren die „Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft" von Johann Schulze (auf dem Titel fälschlich „Schultz"), Hofprediger und Professor der Mathematik in Königsberg. Sie verfolgten zwar eigentlich nur die Absicht, die Ungefährlichkeit der Vernunftkritik in Sachen der Religion darzutun, boten aber auch vielen durch die kurze und verständliche Darstellung, welche von Kant selbst mündlich und schriftlich gebilligt worden war, eine willkommene Einführung in das Hauptwerk. Noch wirkungsvoller erwies sich die Gründung der „Allgemeinen Literaturzeitung" in Jena, eines auch von Goethe begünstigten Organs des Kritizismus, der dann bald das „Neue philosophische Magazin zur Erläuterung des Kantischen Systems" und die „Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes" in Halle folgten. In Jena lebte auch der bedeutendste unter den älteren Kantianern, Chr. Friedrich Schmid, dessen „Auszug aus der Kritik der reinen Vernunft" (1786) und „Wörterbuch zum leichteren Gebrauche der Kantischen Schriften" (1788) noch heute brauchbar sind. Jena wurde so bald zum Mittelpunkte für die Ausbreitung der neuen Lehre, ja des philosophischen Lebens in Deutschland überhaupt. Dort wirkten der Reihe nach Reinhold, Schiller, Fichte, Fries, Schelling und Hegel, so daß die kleine Universitätsstadt eine ähnliche Bedeutung für die Philosophie erlangte wie Weimar für die Dichtkunst. Die räumliche Nähe dieser beiden geistigen Hauptstädte Deutschlands trug das ihre dazu bei, daß sich alsbald zwischen Philosophie und Poesie ein Verhältnis gegenseitiger Anregung und Befruchtung entwickelte. Die einflußreichste jener drei Tatsachen bildete aber doch das Erscheinen von Reinholds „Briefen über die Kantische Philosophie", welche von entscheidender Bedeutung für die Anerkennung und den Durchbruch der kritischen Lehre wurden. Von Reinhold sollte auch der erste Versuch ihrer Fortbildung ausgehen [198].

2. E. L. REINHOLD

Karl Ernst Leonhard Reinhold wurde 1758 zu Wien als Sohn eines Arsenalinspektors geboren. In der Jugend von einem Zuge fast asketischer Frömmigkeit erfüllt, trat er in den Jesuitenorden ein und wirkte nach dessen Aufhebung als Lehrer der Philosophie am Barnabitenkollegium. Dann aber wurde er von dem Geiste der Josefinischen Aufklärung berührt, geriet allmählich immer mehr in Widerstreit mit den kirchlichen Dogmen und begann seine Lehrverpflichtung als unerträglich zu empfinden. Er entfloh 1783 nach Weimar, wo er Wielands Schwiegersohn wurde und die Kantische Lehre mit Begeisterung in sich aufnahm. Seit 1787 Professor der Philosophie in Jena, entfaltete er dort in ihrem Dienste durch fünf Jahre eine reiche und glänzende Wirksamkeit, welche sie erst zu allgemeiner Geltung und unbestrittenem Ansehen brachte. Die Gestalt, welche sie in Reinholds Händen annahm, brachte sie dem Verständnisse der Zeitgenossen näher und führte ihr unausgesetzt neue Anhänger zu. Man pflegte nur mehr von einer „Kant-Reinholdischen Philosophie" zu sprechen. Nachdem er 1793 Jena aus Gründen ökonomischer Natur mit Kiel vertauscht hatte, machte er eine Reihe innerer Wandlungen durch, welche ihn über Fichte, Jacobi und Bardili zuletzt zum Versuche einer selbständigen Sprachphilosophie führten, die sich aber in etymologischen Aufstellungen erschöpfte und keine Beachtung fand. Er starb, beinahe in Vergessenheit geraten, 1823 als Professor in Kiel. Reinhold war kein eigentlich schöpferischer, aber ein in hohem Maße empfänglicher Geist, welcher die in den vorgefundenen Standpunkten enthaltenen Denkschwierigkeiten scharf erfaßte und sich mit großer Energie um ihren Ausgleich bemühte. Als relativ selbständiger Denker hat er sich nur in der Fortbildung der Kantischen Lehre zu seiner „Elementarphilosophie" bewährt. Es ist aber als Beweis seiner echt philosophischen Wahrheitsliebe nicht genug anzuerkennen, daß er, auf der Höhe seines Ruhmes stehend, offen bekannte, von Fichte widerlegt zu sein, und sich ihm rückhaltslos anschloß. Fichte wurde auch sein Nachfolger in Jena.

Reinhold wurde vor allem von der sittlich-religiösen Seite her für die Kantische Lehre gewonnen. In ihr fand er die Beruhigung seiner quälenden Zweifel und die Zuversicht, die sittlichen Ideen allen Angriffen des Skeptizismus zum Trotz

behaupten zu können. Er hoffte deshalb auf eine durchgreifende Umgestaltung und innere Erneuerung des ganzen geistigen Lebens mit Hilfe der kritischen Philosophie. Dieser Aufgabe sollten auch seine „Briefe über die Kantische Philosophie" dienen, welche, für „die philosophisch interessierten Weltbürger" bestimmt, zuerst 1786/1787 im „Deutschen Merkur" erschienen und dann, vermehrt und umgearbeitet, 1790 in Buchform herauskamen. Sie erregten sofort großes Aufsehen und Kant selbst fand sie „herrlich", indem er meinte, daß sie „an einer mit Anmut verbundenen Gründlichkeit" nichts übertreffen könne[199]. Das vornehmste Ergebnis der kritischen Lehre erblickt hier Reinhold in dem, was sie „über das große Thema aller Philosophie, nämlich unsere Pflichten und Rechte in diesem, und den Grund unserer Hoffnung im künftigen Leben" zu sagen weiß. Er sieht in ihr die gelungene Überwindung aller systematischen Gegensätze, vor allem aber des alten Widerstreites zwischen Wissen und Glauben und setzt sich als Aufgabe, die Vorurteile zu beseitigen, welche sich der allgemeinen Aufnahme dieses großartigen Ergebnisses noch immer entgegenstellen. Hierin steht Reinhold uneingeschränkt auf Kants Seite und hat in diesem Punkte auch seine Auffassung nie geändert. Wie kommt es aber nun, fragt er sich, daß diese Philosophie nicht bei jedermann unbedingten Beifall findet? Ihre Methode ist einwandfrei, ihre Beweise sind unwiderleglich und dennoch wirkt sie nicht so überzeugend, als man erwarten sollte. Die Ursache dafür muß somit in den ersten Grundlagen des Systems zu suchen sein. In der Tat hatte Kant das „Erkenntnisvermögen", von dem er ausgegangen war, als Tatsache vorausgesetzt, ohne seine elementare Struktur näher zu untersuchen. Daher fehlt der Transzendentalphilosophie das erste „Fundament" und daraus erklären sich alle Mißverständnisse, denen sie ausgesetzt ist. Dies nachzuholen und sie mit einer „Elementarphilosophie" zu unterbauen, ist die Aufgabe, die Reinhold sich jetzt setzt. Ihr dienen die Werke: „Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens" (1789) und „Das Fundament des philosophischen Wissens" (1791).

Das einzige nun, worüber unter den Philosophen kein Streit ist, in dessen Anerkennung vielmehr alle, seien es Realisten oder Idealisten, Solipsisten oder Skeptiker, einig

sind, ist die Tatsache, daß es überhaupt „Vorstellungen" gibt, oder die Tatsache des Bewußtseins. Sie muß daher an den Anfang jeder weiteren Untersuchung als schlechthin elementare Fundamentaltatsache gestellt werden. Die Tatsache des Bewußtseins erschöpft sich aber nicht im Auftreten bestimmter Vorstellungsinhalte schlechthin. Ihr Wesen besteht vielmehr in der eigentümlichen Bezogenheit der Vorstellungen einerseits auf ein Subjekt, andererseits auf ein Objekt des Vorstellens, von denen beiden wieder die Vorstellung als solche unterschieden wird. Ohne Vorstellung, ohne Subjekt und Objekt und ohne die Beziehung jener auf diese beiden gibt es kein Bewußtsein. Demgegenüber formuliert Reinhold seinen fundamentalen „Satz des Bewußtseins": „Die Vorstellung wird im Bewußtsein vom Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden und auf beide bezogen [200]." Reinhold sucht nun unter Aufnahme des Begriffspaares Stoff und Form nachzuweisen, daß sich alle Sätze der Transzendentalphilosophie aus der Durchführung dieses Grundsatzes als ebenso viele Arten, wie die Vorstellung mit Subjekt und Objekt in Verbindung gebracht wird, ableiten lassen. Das für die Folgezeit Wichtigste daran war, daß sich damit eine zwar eindeutigere, aber auch massivere Auffassung der Dinge an sich verband als bei Kant selbst. Sie werden hier als „Objekte" unseres Vorstellens und als stoffgebendes Prinzip zur ersten und unumgänglichen Voraussetzung der Transzendentalphilosophie. Als solche gelten sie, ihrer auch von Reinhold festgehaltenen Unerkennbarkeit ungeachtet, ihrer Existenz nach als bewiesen: „Das Dasein der Gegenstände außer uns ist also ebenso gewiß wie das Dasein einer Vorstellung überhaupt [201]." Im einzelnen versuchte Reinhold nicht ohne Glück manche Verbesserung der Kantischen Lehre — ihr Urheber fand sie „hyperkritisch" — so z. B. die Unterscheidung zwischen den apriorischen Formen, welche allen empirischen Vorstellungen als ihre transzendentale Bedingung vorhergehen, und der Vorstellung dieser Formen, welche uns erst durch innere Erfahrung gegeben wird. Auch für die Moralphilosophie versuchte Reinhold eine analoge Ableitung zu geben. Der Kantische Gegensatz von sinnlichem Trieb und Vernunftwillen wird als der eines Stoff- und eines Formtriebes gedeutet. Auf jenem beruht die Heteronomie des auf sinnliche Gegenstände ge-

richteten Begehrens, auf diesem die Autonomie des sein eigenes Gesetz befolgenden Willens. Die Kantische Lehre war so in der Auffassung Reinholds in mancher Hinsicht scheinbar einfacher und durchsichtiger, aber auch um ebensoviel dogmatischer geworden, so daß sie in dieser veränderten Gestalt den Gegnern willkommene Angriffspunkte darbot.

3. GLAUBENSPHILOSOPHEN

Die Richtung der Glaubensphilosophie bedeutet eine schon vor Kant einsetzende Reaktion gegen die Aufklärung mit ihrer einseitigen Betonung des Verstandesmäßigen. Ihr gegenüber will sie die Rechte eines auf die Unmittelbarkeit des Gefühls gegründeten Glaubens an das Übersinnliche als einer jeder Reflexion vorhergehenden und ihr überlegenen Naturmacht zur Geltung bringen. Ihr Wesenszug ist also der Antirationalismus. Sie ist daher allem zu weit getriebenen Analysieren, jeder dualistischen Spaltung des menschlichen Geisteslebens, aber auch dem Streben nach allzu exakter Wissenschaftlichkeit in der Philosophie abhold. Die Männer dieser Richtung waren zumeist geneigt, sich allen Eingebungen ihres Gefühls kritiklos zu überlassen und in ihnen intuitive Ahnungen einer höheren Wahrheit zu sehen, als die ist, welche das diskursive Denken jemals zu erreichen vermöchte. Sie gingen vom unmittelbaren Erleben aus und wähnten, dessen Einheitlichkeit und „Lebendigkeit" auch im Wissen wiederfinden zu können. Ihnen mußte daher die Vernunftkritik mit ihrer strengen Abgrenzung von Sinnlichkeit und Verstand, theoretischer und praktischer Vernunft, Wissen und Glauben ein Greuel sein und der kritisch denkende Kant als Gipfel der verhaßten Aufklärung gelten. Im Grunde war ihr Kampf gegen Kant aber ein Kampf gegen die Philosophie überhaupt und ihre naturgemäß intellektualistische Behandlung der metaphysischen Probleme. Die Hauptvertreter dieser Richtung waren Hamann, Herder und Jacobi; ihnen stand auch der Dichter Jean Paul in mancher Hinsicht nahe.

Johann Georg Hamann (1730—1788), Packhofverwalter in Königsberg und mit Herder, Kant, Jacobi und Hippel befreundet, war ein stark mystisch veranlagter, aber recht unklarer Geist, der wegen der gesucht dunklen Sprache seiner Schriften der „Magus des Nordens" genannt

zu werden pflegt. Jacobi nannte ihn den „Pan aller Widersprüche". Gleich nach Erscheinen der Vernunftkritik verfaßte er eine Gegenschrift gegen den „kleinen Magister" (später nannte er ihn auch „unseren Plato"): „Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft", die aber aus Rücksicht auf den befreundeten Philosophen zunächst unveröffentlicht blieb und erst nach dem Tode des Verfassers (1788) im Druck erschien. Hamann ist ein Gegner aller Abstraktionen, denen er die lebendige Wirklichkeit des unmittelbaren Erlebens, der Offenbarung, der Sprache und Tradition entgegenstellt. In das tiefe Mysterium, das uns allüberall umgibt, vermag nicht der immer nur an der Oberfläche der Dinge herumtastende Verstand, sondern allein Gefühl und Phantasie einzudringen, deren Organ der lebendige Glaube ist. Was man wahrhaft glaubt, braucht nicht bewiesen zu werden und ein Satz, der unumstößlich bewiesen wurde, braucht deshalb noch nicht geglaubt zu werden. Dieser aus dem eigenen Innern quellende „Glaube" vermischt sich ihm aber beständig mit dem Offenbarungsglauben des Christentums, dessen Mysterien („*Pudenda*") er wieder zur Geltung bringen will. Daher galt er auch den Frommen als ein Prophet des Glaubens gegenüber der Aufklärung, und viele berauschten sich an seinen pathetisch vorgetragenen Orakelsprüchen voll mystischen Tiefsinns und unverständlicher Paradoxien. Kein Wunder, daß Kants Kritizismus nicht nach seinem Geschmacke war. Kants methodische Absicht mißverstehend, bekämpft er vor allem die Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand, Stoff und Form: wozu die gewaltsame und eigensinnige Trennung dessen, was die Natur zusammenfügte? In Wahrheit finde ein beständiger Kreislauf statt, indem Anschauungen unablässig in die Vernunft emporsteigen und Begriffe wieder in die Sinnlichkeit hinabsinken. Die bloße Tatsache der Sprache widerlege Kants Theorie, denn in ihr gewinne die Vernunft sinnliche Existenz. Kurz: die ganze analytische Tendenz des Kantischen Philosophierens verstoße gegen die lebendige Wirklichkeit.

Johann Gottfried Herders (1744—1803) Weltanschauung wurzelt so wie die Hamanns in der gläubigen Frömmigkeit des Pietismus. In seiner Jugend ein Hörer Kants, geriet er bald unter den seiner Natur homogeneren Einfluß von Hamann und Rousseau, in dessen Gedanken-

welt ihn Kant selbst eingeführt hatte. Durch Jacobi gewann er ein Verhältnis zu Spinoza, den er aber im Sinne seiner eigenen theistischen Grundanschauung sehr unklar und ganz unrichtig auslegte. Ihm ist der Gott Spinozas eine Urkraft oder Allkraft, welche sich in unendlichen Kraftwirkungen auf unendliche Weise offenbart, so daß ihre Lebendigkeit, Macht, Weisheit und Güte sich überall in der Lebendigkeit und Vollkommenheit des Universums spiegelt. Die Darlegung dieser Auffassung in „Gott, Gespräche über Spinozas System" (1787) war auf Goethes Spinozismus von Einfluß. Herders philosophisches Hauptwerk sind die „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" (1784—1791). Seine große Bedeutung liegt darin, daß hier, im Gegensatz zur Aufklärung, der historischen Betrachtung zum ersten Male ihr volles Recht gegeben wird, und in der Anwendung eines allerdings noch recht unklaren Entwicklungsgedankens auf die Menschheitsgeschichte. Der Grundgedanke ist, daß die Geschichte der Menschheit in Fortsetzung der Naturentwicklung von primitiven Anfängen allmählich zum Ideal vollendeter Humanität, d. i. der harmonischen Entfaltung aller Anlagen und Kräfte der menschlichen Natur hinaufführt. Im einzelnen finden sich manche feine Bemerkungen über den Zusammenhang der Vernunftentwicklung mit den natürlichen Lebensbedingungen des Menschen (Klima, Fauna, Flora, Gehirnbau, aufrechtem Gang, Besitz der Hände u. dgl.). Am wichtigsten ist, was Herder über die Sprache zu sagen weiß, welche unter Abweisung eines unmittelbar göttlichen Ursprungs als Produkt natürlicher Entwicklung und, wie von Hamann, als sinnliche Offenbarung der Vernunft aufgefaßt wird. Der gesunde Grundgedanke wird aber vielfach getrübt durch den theistisch-teleologischen Gesichtspunkt, daß Natur- und Menschheitsgeschichte durchwegs als das Werk eines allweisen und allgütigen Schöpfers aufzufassen seien, so daß die „Entwicklung" eigentlich nichts anderes ist als die allmähliche Entfaltung jener Anlagen, welche Gott zu einem vorherbestimmten Zwecke von Anfang an in den Menschen, dieses vermittelnde Organ zwischen Erde und Himmel, gelegt hat. Sogar das Durchbrechen des Gesetzes der natürlichen Entwicklung durch ein nachträgliches Eingreifen Gottes wird nicht ausgeschlossen.

Herders Denkweise gehört so noch ganz der vorkantischen Zeit an. Kant hatte die „Ideen" in der „Allgemeinen Literaturzeitung" besprochen und gemeint, daß Herder sich oft mehr durch gemutmaßte als durch beobachtete Gesetze und mehr durch seine beflügelte Einbildungskraft als durch behutsam prüfende Vernunft leiten lasse. Herders empfindlichste Seite, seine Eitelkeit, wurde dadurch bis zur Erbitterung gereizt, die sich alsbald in zwei Kampfschriften gegen Kant Luft machte: „Vernunft und Sprache, eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft" (1799) und „Kalligone" (1800), die letztere gegen die Kritik der Urteilskraft gerichtet. Man kann an ihnen den hämisch ironisierenden Ton nur ebenso bedauern wie den gänzlichen Mangel eines Verständnisses für tiefere philosophische Probleme. Das relativ Beste daran, wie der Hinweis auf die Sprache als Band zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, ist von Hamann entlehnt. Die Region der reinen Vernunft wird einem „Eishimmel" verglichen, die Kantischen Begriffe als „Letternphantasmen" bezeichnet, die Untersuchungen der Analytik als „öde Wüsten voll leerer Hirngeburten" und „im anmaßendsten Wortnebel" vorgetragen. Es wird gefragt, wozu „all das schwere Luftgewebe" eigentlich dienen soll, und vom transzendentalen Idealismus heißt es, daß wir von ihm „nichts erfahren als das Resultat der gemeinsten Erfahrung in der verworrensten Abstraktionssprache [202]". Nicht weniger mißverständlich ist die Auffassung von Kants Ästhetik in der „Kalligone". Die Zweckmäßigkeit ohne Zweck wird als Zwecklosigkeit der Kunst, das harmonische Zusammenspiel der Erkenntniskräfte als ein „kurz- oder langweiliges Spiel" im Gegensatz zum Ernst, das Wohlgefallen ohne Begriff als ein „Aburteilen ohne Grund und Ursache" gedeutet. Goethe wie Schiller haben für Kant und gegen Herder Partei genommen.

Der philosophisch bedeutendste Vertreter dieser Richtung war Heinrich Jacobi (1743—1819), eine weiche, sentimentale Natur, aber nicht ohne Scharfsinn als Kritiker fremder Standpunkte. Aus dem Kaufmannsstande hervorgegangen, lebte er in wissenschaftlicher Muße auf dem Landgute Pempelfort bei Düsseldorf und später in München, wo ihn die 1807 neugegründete Akademie der Wissenschaften zu ihrem Präsidenten wählte. Von ihm stammt

das von Claudius so genannte „Spinozabüchlein", in dem er Lessings Bekenntnis zum Spinozismus gegen Mendelssohn verficht. In den Schriften: „David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus" (1787) und „Abhandlung über das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen" (1802) sucht er zu zeigen, daß der folgerichtig zu Ende gedachte transzendentale Idealismus unvermeidlich zu einem absoluten Idealismus, ja zum reinsten Illusionismus führe. Jacobi tritt an Kant dabei mit der Voraussetzung heran, daß nur die Erfassung einer vom Bewußtsein unabhängigen Wirklichkeit unseren Erkenntniswillen wahrhaft zu befriedigen vermag. Kants Erfahrungstheorie gipfle aber gerade darin, daß wir niemals in diesem Sinne etwas zu „erfahren" vermögen: wir verlassen ihr zufolge nirgends den Kreis unseres Bewußtseins und kommen an keinem einzigen Punkte mit einer transzendenten Realität in Berührung. Kant mochte diese gefährliche Wendung zu einem erkenntnistheoretischen Nihilismus bemerkt haben und ließ deshalb das Ding an sich als realistischen Rest in seinem Systeme bestehen. Dieser Begriff ist aber mit der Beschränkung der Kategorien auf das Phänomenale unvereinbar. Daher hört die Kritik durch die Lehre von dem doch unerkennbar bleibenden Dinge an sich nicht auf, nihilistisch zu sein, sie wird dadurch nur zweideutig und widerspruchsvoll. Ohne die realistische Voraussetzung von Dingen an sich kann man in Kants Lehre nicht hineinkommen, mit ihr nicht darin bleiben. Der transzendentale Idealist wird daher den Mut haben müssen, diesen Begriff gänzlich fallen zu lassen. Was dann aber zurückbleibt, ist der stärkste Idealismus, der je behauptet worden ist: die ganze Welt wird zu einem bloßen Traume des Denkenden. In einem zweifachen Hexenkessel, Raum und Zeit, spuken Erscheinungen, in denen nichts erscheint, denn die wirklichen Dinge sind unfaßbar, die Erscheinungen aber sind nichts Wirkliches, sondern „Gespenster durch und durch". Die Kantische „Vernunft" nimmt nur sich selbst wahr, wie ein Auge, das nur sich selbst sehen, oder ein Ohr, das nur sich selbst hören würde. Die Seele stellt vor, aber nicht, was sie selbst und andere Dinge sind, sondern gerade, was weder sie noch die anderen Dinge sind. So schwebt das sogenannte „Erkennen" bei Kant zwischen einem problematischen X von Subjekt und einem

ebenso problematischen Y von Objekt hilflos in der Mitte. Der Idealist, der so keine anderen Objekte mehr kennt als seine eigenen Vorstellungen, muß notwendig in einen träumenden, dem Somnambulismus ähnlichen Zustand verfallen. Jacobi, der so mit Unrecht die Aussagen der Transzendentalphilosophie in den Standpunkt des empirischen Bewußtseins hineinverlegt, kommt daher zu dem Schlusse, daß Kants Kritizismus nichts anderes sei als ein verschleierter Skeptizismus, der, folgerichtig zu Ende gedacht, in einen absoluten Nihilismus auslaufe. Gleichwohl ist er überzeugt, daß Kants Lehre nach Beseitigung der Dinge an sich einen unangreifbaren und unwiderleglichen Standpunkt darstelle. Das gleiche gilt aber auch von dem Naturalismus Spinozas, sofern man ihm seine Voraussetzungen zugibt. Hebt jedoch der Idealismus die Realität der Dinge auf, so der Naturalismus die Realität Gottes und der menschlichen Freiheit. Wenn aber die sich selbst überlassene Verstandesphilosophie zu so unerträglichen Ergebnissen führt, welche allen Bedürfnissen unseres Gemütes ebenso widerstreiten wie dem unmittelbaren Gefühle, so kann sie nicht der richtige Weg zur Wahrheit sein. An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen! Der wahre Sinn alles Erkennens ist doch: „Dasein enthüllen oder offenbaren". Da sich der Weg der Reflexion dafür als ungeeignet erwiesen hat, bleibt nur der des gefühlsmäßigen, instinktiven Fürwahrhaltens, der uns eine unmittelbare Offenbarung der sinnlichen wie der übersinnlichen Welt verspricht. In Hinsicht der Körperwelt begleitet uns im Leben ein biologisch notwendiger Glaube (Humes „*belief*"), der uns mit instinktiver Sicherheit der Realität unserer Wahrnehmungen gewiß macht und ohne den wir weder „zu Tisch noch zu Bett" gehen könnten. In diesem gefühlsmäßigen Vertrauen in unsere Sinne befinden wir uns, wie seine Erprobung in der Erfahrung zeigt, der Wahrheit näher, als wenn wir verstandesmäßig philosophieren. Kant hatte daher ganz recht in der Beschneidung der Verstandeserkenntnis, unrecht aber in Hinsicht der Sinnlichkeit. Und wie sich in den Sinnen unmittelbar die transzendente Realität der Dinge kundtut, so in der Vernunft die Gewißheit einer übersinnlichen Welt. „Vernunft" kommt, wie Jacobi entdeckt, von „vernehmen" und ist also ein im Gefühl sich offenbarendes Vermögen un-

mittelbarer Wahrnehmung des Übersinnlichen. Auf diesem „Geistesgefühl" beruht der intuitive und darum unerschütterliche Glaube an das Metaphysische. Kant war ganz im Recht, daß das Dasein Gottes nicht „bewiesen" werden könne, aber jene innere Stimme enthält eine höhere Weisheit als alles beweisbare Wissen. Gott lebt in unserem Herzen, nicht in unserem Verstande! Daher nennt sich auch Jacobi einen „Heiden mit dem Verstande" und einen „Christen mit dem Gemüte". Damit war unter einem anderen Namen wieder alles gerettet, was Kants Kritik zu zerstören schien, und viele, die sich mit der wissenschaftlichen Strenge Kants nicht zu befreunden vermochten, schlossen sich mit Begeisterung an Jacobi an und erblickten in seiner Lehre einen Freibrief für jede Gefühlsschwärmerei. Kant hat in einer eigenen Schrift: „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie" (1796) gegen diesen Einbruch eines unkontrollierbaren Glaubensprinzipes in die Philosophie protestiert. Auch Goethe wollte von diesem „Kopfüber aus der Philosophie in den Glauben" nichts wissen. Als dann gar Jacobi in der Schrift: „Von den göttlichen Dingen" (1811) Schelling in denunziatorischer Absicht des heuchlerischen Gebrauches theistischer und christlicher Ausdrücke in pantheistischem Sinne beschuldigte, hob er die Freundschaft mit ihm auf.

Dieser Richtung steht der schon einer späteren Zeit angehörende Jakob Friedrich Fries (1773—1843) insofern nahe, als auch er „Ahndungen" im Sinne einer „Überzeugung nur aus Gefühlen ohne bestimmten Begriff" annimmt. Sie sollen zwischen dem nur auf die Erscheinungen beschränkten Wissen und dem Glauben an die metaphysischen Ideen vermitteln, indem sie uns im Endlichen gefühlsmäßig das Unendliche wiederfinden lassen. Ihre Funktion ist also wesentlich ästhetisch-symbolischer Art. An Selbständigkeit des Denkens und philosophischer Kraft steht übrigens Fries hoch über den früher genannten Männern. Er hat, wenn auch in geänderter Form, die Kantische Lehre am treuesten bewahrt. Seine Einwände gegen Kant sind wesentlich methodologischer Natur. Bei Kant vermißt Fries nicht mit Unrecht eine Erörterung der erkenntnistheoretischen Grundlage der Vernunftkritik selbst. Ist, so fragt er sich, jene Selbsterkenntnis der Vernunft,

welche die Transzendentalphilosophie ausmacht, selbst wieder ein Wissen a priori oder a posteriori, metaphysischer oder psychologischer Art? Von den Anschauungs- und Denkformen, von den Urteilsprozessen, Ideen und dem ganzen Rüstzeug der Vernunftkritik würden wir aber gar nichts wissen, wenn uns nicht die innere Erfahrung und Selbstbeobachtung darüber belehren würde. Erst auf Grund dieser empirischen Kenntnisnahme ist es möglich, auf dem Wege der Reflexion und Abstraktion die letzten Bedingungen der Erkenntnis überhaupt abzuleiten. Kurz: „Die Kritik der reinen Vernunft ist eine auf Selbstbeobachtung ruhende Erfahrungswissenschaft[203]." Das ist nicht so zu verstehen, als wenn die Vernunftkritik durch eine Erkenntnispsychologie ersetzt werden sollte, denn auch Fries ist der Ansicht, daß es widersinnig sein würde, die Geltung der Verstandesgesetze auf Regeln der empirischen Psychologie zu gründen. Gemeint ist nur, daß die Vernunftkritik eines psychologischen Unterbaues bedarf und ihr daher eine Anthropologie der Erkenntniskräfte vorauszugehen habe. Da auch Kant gelehrt hatte, daß alle Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, steht Fries auch darin zu ihm in keinem prinzipiellen Gegensatze. Fries hat seine Lehre in der „Neuen Kritik der Vernunft" (1807) und zahlreichen anderen Schriften niedergelegt. Er nahm, zuerst als Professor in Heidelberg und dann in Jena wirkend, auch lebhaften Anteil an der studentischen Bewegung seiner Zeit und an dem Kampfe gegen die nach den Freiheitskriegen in Deutschland einsetzende Reaktion.

4. GEGNER UND FORTBILDNER KANTS

Der scharfsinnigste unter den ersten Gegnern Kants und zugleich jener, der am tiefsten in das Verständnis seines Werkes eingedrungen war, ist ohne Zweifel Gottlob Ernst Schulze (1761—1833), Professor zuerst an der Universität in Helmstedt und nach deren Aufhebung in Göttingen. Hier wurde er der einflußreichste Lehrer Schopenhauers, den er zuerst auf Kant hinwies. Denn bei aller Rückhaltslosigkeit der Kritik war Schulze doch ein aufrichtiger Schätzer und Bewunderer Kants, was auch in der streng sachlichen und stets vornehmen Art seiner Polemik zum Ausdruck kommt. Sein kritisches Hauptwerk führt

den Titel: „Aenesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Professor Reinhold gelieferten Elementarphilosophie nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik" (1792, Neudruck 1911). Da es anonym erschien, bürgerte sich schon frühzeitig der Gebrauch ein, den Verfasser kurzweg als „Aenesidemus" zu bezeichnen. Eine Darlegung seiner eigenen Lehre gibt die „Kritik der theoretischen Philosophie" (1801), welche gleichfalls im ersten Bande eine Darstellung und im zweiten eine Kritik des Kantischen Systems enthält. Der Leitgedanke Schulzes ist, daß der Gebrauch, den die Transzendentalphilosophie vom Begriffe der Kausalität macht, in Widerspruch steht mit ihrer eigenen Auffassung der Kausalität als eines immanenten Prinzipes und daß sie sich somit selbst aufhebt. Seine Angriffe lassen sich in drei Punkte zusammenfassen. Erstens: Kant will aus der Tatsache der Erkenntnis auf ihre Bedingungen schließen. Er setzt also voraus, daß sie solche Bedingungen habe, daß somit der Satz der Kausalität gelte. Er nimmt somit als selbstverständlich an, was die Kritik erst untersuchen soll. Höchstens ließe sich sagen, daß wir solche Bedingungen denken müssen. Kant schließt aber aus dieser Notwendigkeit des Gedachtwerdens auf die reale Existenz jener Bedingungen. Genau so hatte auch die dogmatische Metaphysik geschlossen: aus der Notwendigkeit des Denkens auf die Notwendigkeit des Seins. Daher steht hier Kant, der Kritiker des Ontologismus, selbst im Banne eines ontologischen Vorurteils und somit nicht nur mit Hume, sondern auch mit sich selbst im Widerspruch. Zweitens: Die Dinge an sich gelten als die Ursache der transzendentalen Affektion. Gleichzeitig wird aber gelehrt, daß die Kategorien nur immanente Bedeutung besitzen. Daher dürfte man von Dingen an sich weder sagen, daß sie wirklich sind (Kategorie des Seins und der Realität), noch daß sie wirken (Kategorie der Kausalität). Sagt man aber, die Dinge an sich wären ein bloßer Gedanke, so gesellt sich zur ersten Ungereimtheit noch die zweite, daß nun einem bloß „logischen Ding" oder gleichsam der bloßen „Kategorie der Rezeptivität" reale Wirkungen zugeschrieben werden müßten. Kurz: durch die ganze Lehre von den Dingen an sich widerspricht die Transzendental-

philosophie ihren eigenen Voraussetzungen und hebt sich damit selbst auf. Drittens: Folgerichtig hätte so Kant das Gemüt als den alleinigen Grund der Erkenntnis bezeichnen müssen. Im richtigen Licht betrachtet, ist aber das, was er „Vernunft" nennt, nicht weniger ein Ding an sich als die transzendenten Gegenstände, und um darüber etwas aussagen zu können, bedürfte es eben auch jener „hyperphysischen" Erkenntnisweise, deren Möglichkeit die Kritik bestreitet. Dasjenige aber, was Reinhold sein „Vorstellungsvermögen" nennt, ist nichts anderes als ein hypostasierter Gattungsbegriff, dem das Merkmal der Kraft angehängt ist, denn er hat in Wahrheit gar keinen anderen Inhalt als eben jene Vorstellungen, die er erklären soll. Schulze ist durch diese Kritik des Vermögensbegriffes ein Vorgänger Herbarts geworden. Zieht man also von der Transzendentalphilosophie alles ab, was sich widerspricht, so bleibt nichts übrig als das skeptische Ergebnis, daß die wahre Wirklichkeit sowohl nach der Seite des Objekts wie nach der des Subjekts gleich unerkennbar ist und wir auf die Inhalte unseres Bewußtseins beschränkt bleiben. Hume ist so durch den Kritizismus nicht widerlegt, sondern dieser prahlt nur mit einem vermeintlichen Siege über den Skeptizismus. Kant selbst erblickte daher in Aenesidemus einen Vertreter des extremsten Idealismus und Skeptizismus, obwohl dieser für seine Person weder die Erfahrungserkenntnis noch die Begriffserkenntnis in Zweifel ziehen wollte, sondern nur leugnete, daß man hinter sie auf ihre „übersinnlichen Gründe" zurückgehen könne. Von ihm beeinflußt ist auch der Mediziner Ernst Platner, der in seinen zwei Bänden „Philosophische Aphorismen" gegen Kant den auch schon von Schulze problematisch geäußerten Gedanken vertritt, daß Raum, Zeit und Kategorien subjektiv und objektiv zugleich seien, also von den Dingen an sich ebenso gelten wie von den Erscheinungen. Durch Schulzes und Jacobis nicht so leicht abzuweisende Kritik war nun die Aufmerksamkeit vor allem auf die Lehre vom Ding an sich konzentriert worden, welche seither allgemein gleichsam als die Achillesferse des Kritizismus galt. Es standen nun zwei Möglichkeiten offen: entweder mußte diese Lehre so umgedacht werden, daß sie mit anderen kritischen Lehren nicht in Widerstreit kam, oder

der Begriff des Dinges an sich mußte gänzlich beseitigt werden. Das erste geschah zunächst durch S. Maimon, das zweite durch S. Beck und späterhin durch Fichte[204].

Salomon Maimon (1754—1800) war ein polnischer Jude, der sich aus den armseligsten Verhältnissen durch eigene Kraft auf die Höhe der philosophischen Bildung seiner Zeit emporgearbeitet hatte, infolge seines unordentlichen Lebenswandels aber immer wieder zurücksank. Von seinen Schriften ist die bedeutendste der „Versuch einer neuen Logik" (1794, Neudruck 1912). Maimons „kritischer Skeptizismus", wie er seinen eigenen Standpunkt nennt, will den negativen (antidogmatischen) Teil der Kantischen Philosophie beibehalten, ihren positiven Teil aber ablehnen. Zu dem letzteren gehört vor allem die Lehre vom Ding an sich. Dieser Begriff ist in sich widerspruchsvoll: er verlangt, ein Ding ohne alle Merkmale zu denken, was sich als unvollziehbar erweist. Daraus folgt, daß wir uns weder von einem Objekt noch von einem Subjekt an sich einen „bestimmten" Begriff bilden und daher auch mit gleichem Rechte den letzten Grund unserer Erkenntnis in das eine oder das andere verlegen können[205]. Den Anlaß zu der widerspruchsvollen Annahme außerhalb des Bewußtseins existierender Dinge gab allein das Bestreben, den Ursprung des „Stoffes" der Erscheinungen zu erklären. Nun treffen wir aber im Bewußtsein gar nirgends auf einen solchen reinen Stoff, sondern haben es immer schon mit geformten Stoffen zu tun. Die ganze Unterscheidung von Stoff und Form führt sich so letzten Grundes darauf zurück, daß wir nur von einem Teile unseres Bewußtseinsinhaltes — den apriorischen „Formen" — eine vollständig klare und deutliche Erkenntnis zu gewinnen vermögen, während dabei immer ein irrationaler Rest zurückbleibt, den wir „gegeben" nennen, weil er sich der logischen Begreifbarkeit entzieht. Der Gegensatz von Form und Stoff reduziert sich so auf den eines „vollständigen" und eines „unvollständigen Bewußtseins" von dem für uns Vorhandenen. Aber auch dieser letztere Gegensatz ist kein absoluter, denn das Bewußtsein hat Grade, die in kontinuierlichen Übergängen von der logischen Vollbestimmtheit eines Begriffes bis zum Nichts herabführen, ohne dieses jemals zu erreichen. „Form" und „Stoff" sind daher nichts anderes als die Endglieder einer unendlichen

Reihe stetig abnehmenden Bewußtseins. Das schlechthin „Gegebene" ist daher auch nur eine „bloße Idee von der Grenze dieser Reihe, zu der man sich immer nähern, die man aber nie erreichen kann". Diese Grenze rückt immer weiter zurück, je vollständiger unsere Erkenntnis der Erscheinungen wird. Aber so klein auch die immer mehr verschwindende Größe des vom Denken noch nicht durchdrungenen Restes werden mag, so bleibt doch ihr Verhältnis zum vollständigen Bewußtsein immer das gleiche, denn sie wird niemals Null. Daher nennt Maimon auch diese als gegeben hinzunehmenden Elemente die „Differentiale des Bewußtseins". Das Ding an sich, in diesem Sinne verstanden, wäre daher einer irrationalen Größe $(\sqrt{2})$ vergleichbar, in der Kant-Reinholdischen Fassung aber, als übersinnliches Substrat der Erscheinungen, einer imaginären Größe $(\sqrt{-a})$[206]. Das Ding an sich hat damit den letzten Rest seines dinglichen Charakters verloren: es ist zu einer bloßen Idee, zum bloßen Bewußtsein einer irrationalen Grenze des rationalen Erkennens und letzten Grundes nur zur Bezeichnung der ins Unendliche hinaufrückenden Aufgabe einer immer zunehmenden Rationalisierung der irrationalen Bestandteile des Bewußtseins geworden. Kant wird hier durch Leibniz ausgelegt. Das Gesetz der Kontinuität, die Lehren von den Bewußtheitsgraden und von der Aufgabe, die Tatsachenwahrheiten in Vernunftwahrheiten überzuführen, stammen aus der Leibnizischen Philosophie. Die Auffassung Maimons vom Ding an sich als einer unendlichen Aufgabe wirkt aber noch heute im Neukantianismus der Marburger Schule fort. Maimon geht jedoch in seiner Kritik Kants noch weiter. Apodiktische Erkenntnis ist nur von dem möglich, wovon wir ein vollständiges Bewußtsein haben. Nun ist aber der Erfahrungsinhalt wegen der in ihm enthaltenen irrationalen Bestandteile immer nur unvollkommen bewußt. Daher bestreitet Maimon, daß es „Erfahrungsurteile" im Kantischen Sinne, nämlich Aussagen über das Empirische mit dem Charakter der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit geben könne. Die Beobachtung bietet immer nur eine zeitliche Abfolge der Erscheinungen. So ist z. B. das Schema der Kategorie der Notwendigkeit das „Immer": ich darf eine notwendige Verbindung von Feuer und Wärme nur dann mit Recht behaupten, wenn ich wahrgenommen habe, daß sie „immer"

stattfindet. Das „Immer" ist aber niemals Tatsache, sondern ist nur eine Idee oder ein Näherungswert. Daher gibt es vom Empirischen keine notwendige Erkenntnis, sondern immer nur Grade der Wahrscheinlichkeit, und Hume ist durch Kant nicht widerlegt. Die „Kathegorien" (wie Maimon schreibt) können also weder auf Dinge an sich noch auf Erscheinungen mit Bestimmtheit angewendet werden. Der „Satz der Bestimmbarkeit", in den Maimon seine Lehre zusammenfaßt, besagt also, daß es ein evidentes Wissen nur in der reinen Mathematik und allenfalls in der Transzendentalphilosophie von den apriorischen Formen gibt, er verneint aber die Möglichkeit einer Übertragung der reinen Formen auf den Erfahrungskreis. Daher nennt sich Maimon einen empirischen Skeptiker (in Hinsicht der Erfahrungserkenntnis) und einen rationalen Dogmatiker (in Hinsicht der apriorischen Erkenntnis). Seine Philosophie ist so, im ganzen gesehen, nichts anderes als eine geschickte Verbindung einzelner Lehren Leibnizens, Humes und Kants, von dem er nur den Apriorismus unverändert übernimmt. Kant hat sich einmal über Maimon geäußert, daß niemand von seinen Gegnern ihn in der Hauptfrage so wohl verstanden habe; später hat er allerdings seine günstige Meinung über ihn geändert [207].

Eine interessante und noch heute beachtenswerte Variante der Auslegung Kants bietet der Rostocker Professor Sigismund Beck (1761—1840) mit seiner „Standpunktslehre". Sie wird so genannt nach dem dritten Bande seines Hauptwerkes: „Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Professor Kant, auf Anraten desselben" (1796), welcher den Titel führt: „Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muß." Beck will von Reinhold wieder auf den echten Kant zurückgehen und dessen eigentliche Meinung erforschen, so daß sich seit ihm der Begriff einer Kant-Reinholdischen Philosophie wieder zu zersetzen beginnt. Beck ist nämlich der Ansicht, daß Reinhold die Kantische Lehre zu dogmatisch aufgefaßt habe und sein Standpunkt daher ein „unmöglicher" sei. Wenn Kant selbst gelegentlich von den Dingen an sich so rede, als setze er sie als reale Ursache der transzendentalen Affektion voraus, so nehme er nur vorläufig und in didaktischer Anpassung an das Verständnis des realistisch gerichteten Lesers die Sprache

des Dogmatismus an. In Wahrheit sind für den Kritizismus aber nicht die „Dinge" das erste, sondern die Vorstellungstätigkeit, durch deren synthetische Funktion erst Objekte (als Erscheinungen) erzeugt werden: „Wirklichkeit ist das ursprüngliche Vorstellen selbst, worauf der Begriff vom Objekte allererst folgt[208]." Der oberste Grundsatz der Transzendentalphilosophie kann daher nicht, wie Reinhold verlangt, die Feststellung einer Tatsache sein, sondern nur eine Forderung, nämlich, sich auf den Standpunkt jenes „ursprünglichen", objekterzeugenden Vorstellens zu versetzen. Ähnlich fordert uns ja auch die Geometrie auf, die räumlichen Gebilde vorzustellen, um dann ihre Relationen zu verstehen. Der Gegensatz von „Gegenstand" und „Vorstellung" im gewöhnlichen Sinne ist also ein intraphänomenaler und fällt mit dem des ursprünglichen und nachbildenden Vorstellens zusammen. Daher ist auch Kants Lehre von der Affektion nicht in transzendentalem, sondern nur in empirischem Sinne zu verstehen: nicht als Einwirkung von Dingen an sich auf ein Ich an sich, sondern als Wirkung der phänomenalen Körper im phänomenalen Raume auf das Ich des inneren Sinnes, welche beide gleichermaßen Produkte einer ursprünglichen Vorstellungstätigkeit sind. Eben in der Anerkennung einer solchen empirischen Affektion bestehe, meint Beck, Kants Unterschied von Berkeley und nur diesen Punkt habe auch Kant mit seinen Widerlegungen des Idealismus im Sinne gehabt: er beweise gegen Berkeley nicht die Existenz von Dingen an sich, sondern die von objektiven Erscheinungen als den Ursachen unserer subjektiven, also sekundären Vorstellungen von ihnen. Kants Lehre ist allerdings in dieser Hinsicht nicht so eindeutig, wie Beck sie hinstellt. Der alte Kant wollte sich darüber nicht mehr in Erörterungen einlassen, obwohl manche Stellen im Nachlaßwerk bezeugen, daß ihn diese Frage, vermutlich auf Becks Anregung hin, immer wieder beschäftigte: „Für mich" — schreibt er an Beck — „sind so überfeine Spaltungen der Fäden nicht mehr[209]."

In diesem Zusammenhange sei auch Christoph Bardilis (1761—1808) gedacht, der in seinem merkwürdigen Buche: „Grundriß der ersten Logik, gereinigt von den Irrtümern bisheriger Logiken überhaupt, der Kantischen insbesondere; keine Kritik, sondern eine medicina mentis,

brauchbar hauptsächlich für Deutschlands kritische Philosophen" (1800) Kant vorwirft, er habe die Vernunft als subjektives Tun der Intelligenz psychologisiert. Seiner eigenen Lehre nach ist das substanzlose Denken, also eine unpersönliche Weltlogik, das eigentliche Wesen der Dinge, welches in den Naturgesetzen in die Erscheinung tritt. Dieses das Weltall durchdringende Denken wird im Menschen subjektiv und kommt dadurch zum Bewußtsein seiner selbst. Das Inhaltliche und Stoffliche dieses subjektiven Denkens — seine „Materiatur" — stammt aus dem „animalischen Bewußtsein", aus einem dunklen Lebensgrunde, der das Irrationale für Bardili darstellt. Es „ist" aber als solches nicht, sondern muß vorerst im Denken „zernichtet" werden, um Existenz zu gewinnen. Wenn Beck mit seiner Lehre vom „ursprünglichen Vorstellen" als ein Vorläufer Fichtes angesehen werden kann, so weist Bardilis „rationaler Realismus" bereits ganz in die Richtung auf Hegel. Im ganzen läßt sich sagen, daß von diesen Männern eine sehr anerkennenswerte Denkarbeit geleistet worden ist, welche durch die blendendere Erscheinung Fichtes mit Unrecht bald in Vergessenheit geriet, während doch Fichte selbst ohne sie gar nicht zu verstehen wäre [210].

5. SCHILLER UND GOETHE

Schiller war ein von Natur aus philosophisch veranlagter Geist, der lange schon um eine ihm adäquate Weltanschauung gerungen hatte, als er endlich in der Philosophie Kants die ihm gemäße Erfüllung fand. Schon auf der Karlsschule in Stuttgart wurde er mit Rousseaus Ideen bekannt, dessen Begeisterung für die Freiheit und Würde des ursprünglichen Menschen in die „Räuber" überstrahlte. Ebenso lernte er frühzeitig Shaftesbury kennen, dessen ästhetisierende Moralphilosophie nicht ohne Einfluß auf die spätere Gestaltung seiner ethischen Grundanschauung blieb. Durch seinen Lehrer, den Eklektiker Jakob Friedrich Abel, wurde er außerdem in die Leibniz-Wolffische Philosophie eingeführt, in deren Gedankenkreis sich auch die Popularphilosophen Sulzer, Mendelssohn und Garve bewegten, mit denen sich Schiller aus eigenem Antriebe beschäftigte. Das Studium der Medizin führte ihn zunächst auf das Problem der Beziehung des Seelischen und Leiblichen. Ihm ist Schillers erste literarische Veröffentlichung

gewidmet: „Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit der geistigen" (1780), in welcher er im Sinne der prästabilierten Harmonie eine Art psychophysischen Parallelismus vertritt: „Die Tätigkeiten des Körpers entsprechen den Tätigkeiten des Geistes." Das bedeutendste philosophische Dokument der vorkantischen Zeit sind aber die „Philosophischen Briefe" (Thalia 1786) mit der in ihnen enthaltenen „Theosophie des Julius". Der Briefwechsel zweier Freunde, Julius und Raphael, spiegelt den Kampf zweier Weltanschauungen wider, welchen Schiller selbst als Rückwirkung seines Medizinstudiums in sich erlebt haben mochte. Hinter Julius, dem Vertreter des Idealismus und Optimismus, verbirgt sich der jugendliche Schiller, hinter dem Decknamen Raphael sein Freund Gottfried Körner in Leipzig, der Vater des Dichters Theodor Körner. Der unmittelbare Anteil des letzteren, der hier als Anwalt des Materialismus und Atheismus auftritt, ist im einzelnen nicht sicher; nur der letzte Brief stammt zweifellos in seiner Gänze von ihm. Die Grundanschauung der „Briefe" ist ein Pantheismus von anziehender Liebenswürdigkeit und sinniger Gedankentiefe. Wie der Künstler in seinem Werke, so offenbart sich die Gottheit im Ganzen der Dinge: „das Universum ist ein Gedanke Gottes". Daher erkennen wir auch Gott in der Schönheit und Harmonie des Alls, wie wir die Seele des Künstlers in dem von ihm geschaffenen Bildnisse Apolls erkennen, und jeder Fortschritt der Naturerkenntnis (das Gesetz der Gravitation, die Entdeckung des Blutkreislaufes, das System Linnés) enträtselt uns wieder einige jener Hieroglyphen, in denen das Buch der Schöpfung geschrieben ist. Die Natur ist somit nicht tote, unbeseelte Materie, sondern ein Widerschein des Geistes; sie ist selbst Seele, Leben, Gott, eine große Theophanie. Die Natur ist aber auch ein „unendlich geteilter Gott", eine Spaltung und Vervielfältigung des ewig Einen. Für die Rückkehr der Wesen zur göttlichen Ureinheit gibt uns die Natur selbst einen Fingerzeig, indem sie uns zeigt, daß die Einheit der körperlichen Gestalt ein Werk der Anziehung der Elemente ist. Es gibt aber auch eine Anziehung der Geister und diese heißt Liebe. Die Liebe ist so nichts anderes als ein Widerschein der alles durchwaltenden kosmisch-göttlichen Urkraft in den einzelnen Seelen. Unendlich vervielfältigt gedacht, müßte dieser

„mächtige Magnet in der Geisterwelt" zuletzt wieder alle Wesen zusammenführen und ihre ursprüngliche Einheit im Göttlichen wiederherstellen. Der Sinn dieser Trennung und Wiederfindung ist aber, daß der „große Weltenmeister" nur in einer Vielheit bewußter Geister sein Wesen widerzuspiegeln vermag: nur „aus dem Kelch des ganzen Wesensreiches schäumt ihm die Unendlichkeit".

Durch Körner wurde Schiller auch zuerst auf Kant aufmerksam gemacht. Die kleinen geschichtsphilosophischen Schriften hatte er schon 1787 aus der „Berliner Monatsschrift" kennengelernt, seit 1791 begann er die Kantischen Hauptwerke zu studieren und zwar zuerst die „Kritik der Urteilskraft". In einem Briefe an Goethe von 1794 bekennt er sich offen zum „Kantischen Glauben", den er „mit Freuden in sich aufgenommen hatte". Wie Reinhold und Fichte war auch Schiller vor allem von der ethischen Seite her für Kant gewonnen worden, welche bei den ersten Kantianern sonst merkwürdig wenig Beachtung gefunden hatte. Zwar ist er auch zu vollem Verständnisse der theoretischen Philosophie Kants vorgedrungen, er hat aber diese Seite selbst nicht weiter ausgebaut [211]. Ein um so stärkeres Echo fand Kants Ethik in Schillers gleichgestimmter Seele. Er, dem Goethe nachsagte: „Und hinter ihm in wesenlosem Scheine lag, was uns alle bändigt, das Gemeine", mußte in der Hoheit und Reinheit der Kantischen Moral einen Ausdruck seines eigenen Wesens wiederfinden. Und nicht zuletzt war es die Vereinbarkeit der sittlichen Autonomie mit der Naturgesetzlichkeit, die ihn anzog, weil sie ihm die Lösung seiner früheren Zweifel versprach. Es sei, so meint er, von einem Sterblichen kein größeres Wort noch gesprochen worden als dies Kantische: „Bestimme dich selbst." Aber so freudigen Herzens er diese Kantischen Gedanken in sich aufnahm, so lag in ihnen doch etwas, das ihn als Menschen und Dichter nicht voll befriedigte und ihn nicht sowohl zu ihrer Abänderung als zu ihrer Ergänzung antrieb. Der moralische Mensch Kants stellt ja in der Tat nicht das Ideal vollendeten Menschentums dar, sondern nur eine Stufe relativer Vollkommenheit: nicht die sieghafte, sondern die kämpfende Tugend. Vor allem aber waren es die Lehre vom Radikalbösen und gewisse unnötige Härten der „Tugendlehre", welche ihn abstießen [212]. „Es ist immer" — so schreibt er darüber an Goethe — „noch

etwas an ihm (Kant), was, wie bei Luther, an einen Mönch erinnert, der sich sein Kloster geöffnet hat, aber die Spuren desselben nicht ganz vertilgen konnte." Dieser Eindruck war die psychologische Ursache, daß sich ihm, wie bereits erwähnt, auch das Bild des Kantischen „Rigorismus" zeitweise verschob, obwohl er hier grundsätzlich mit Kant durchaus einig war. Denn auch er war der Ansicht, daß eine ästhetische Gefühlsmoral die Sittlichkeit „in ihren Quellen vergiften" müßte und daß auch das reine strenge Streben nach dem Schönen den Rigorismus im Moralischen mit sich führe. Kant wurde, wie er dem Sinne nach ganz richtig deutet, nur deshalb zum Drakon seiner Zeit, weil sie ihm eines Solons noch nicht wert und empfänglich schien. Was Schiller nicht will, ist nur, daß die methodisch gerechtfertigte Spannung zwischen Pflicht und Neigung, Moral und Natur als das schlechthin Höchste überhaupt angesehen und im Leben der Einzelseele sozusagen in Permanenz erklärt werde. In den Schriften des Jahres 1793: „Über Anmut und Würde" und „Vom Erhabenen" sucht er daher diese Zwiespältigkeit des sittlichen Bewußtseins auf gewisse unvermeidliche Ausnahmsfälle einzuschränken. Besteht die sittliche W ü r d e in der Erhebung über die Natur, so müßte die sittliche A n m u t den harmonischen Einklang beider bedeuten. Eine Seele, zu deren beständigem Wesen diese Harmonie gehörte, wäre eine „schöne Seele": „Eine schöne Seele nennt man es, wenn sich das sittliche Gefühl aller Empfindungen des Menschen endlich bis zu dem Grad versichert hat, daß es dem Affekt die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf und nie Gefahr läuft, mit den Entscheidungen desselben im Widerspruch zu stehen." Die schöne Seele — der Begriff stammt von Platon, wurde aber auch von Shaftesbury übernommen und findet sich wieder bei Wieland — hat so ihren Wert nicht in dem, was sie tut, sondern in dem, was sie ist. Nicht bloß ihre Handlungen sind sittlich, sondern ihr ganzes Wesen ist es. Ihr Ausdruck in der Erscheinung ist die Grazie. Anmut läßt sich nun allerdings nur in solchen Gemütslagen erwarten, welche innerhalb der Grenzen der menschlichen Natur liegen. Es können aber auch an den Menschen Entscheidungen herantreten, welche an die Grenze seines Könnens heranreichen: hier tritt in der Erhabenheit des Charakters die Würde an ihren Platz. Denn hier gilt

es nicht mehr schön, sondern groß zu handeln: „Die schöne Seele muß sich also im Affekt in eine erhabene verwandeln, und das ist der untrügliche Probierstein, wodurch man sie von dem guten Herzen oder der Temperamenttugend unterscheiden kann." Hier erhebt sich also der Mensch über das Natürliche zur „Geistesfreiheit", indem er es durch moralische Kraft einer höheren Pflicht unterordnet. Welche von beiden, Anmut oder Würde, höher stehe, wagt Schiller nicht zu entscheiden. Sicher ist, daß ihm in Durchschnittsfällen die Anmut, in Grenzfällen die Würde als das Angemessene erscheint, ihre Vereinigung in derselben Person aber den Ausdruck vollendeter Menschheit bedeutet: „Sie steht da, gerechtfertigt in der Geisterwelt und freigesprochen in der Erscheinung."

Freiheit in der Erscheinung ist aber gleichbedeutend mit Schönheit. Daher besteht zwischen Schönheit und sittlicher Freiheit ein Band innerer Verwandtschaft und die ästhetische Bildung müßte somit durch ihre Verfeinerung, Veredlung und Vergeistigung der Sinnlichkeit gar wohl geeignet sein, der höchsten Bestimmung des Menschen die Wege zu bereiten. Diesem Gedanken sind die Briefe „Über die ästhetische Erziehung des Menschen" (Horen, 1793/94) gewidmet, welche ihren Ursprung einem tatsächlichen Briefwechsel mit dem Herzoge von Augustenburg verdanken, aber unvollendet geblieben sind. Sie verraten bereits den Einfluß Fichtes, an dessen ganzer Persönlichkeit ihm aber mehr der „Gehalt" als die „Form" zusagte. Der Grundgedanke ist, daß der Weg zur Freiheit durch die Schönheit führe. Die harmonische Bildung des Griechentums hat in unserer Zeit einem tiefen Zwiespalt von Geist und Natur, Vernunft und Sinnlichkeit, Reflexion und Instinkt Platz gemacht, dessen Ausdruck auch eine Moral ist, welche die Aufopferung der sinnlichen Natur zugunsten des sittlichen Charakters fordert. Der Fortschritt der Gattung mag dadurch befördert werden, der einzelne aber wird durch eine solche Dissonanz erdrückt und verstümmelt: er hört auf, ein ganzer Mensch zu sein. Die Wiederherstellung jener Einheit verspricht sich Schiller von einer ästhetischen Erziehung der Menschen: „Wo du sie findest, umgib sie mit edlen, mit großen, mit geistreichen Formen, schließe sie ringsum mit Symbolen des Vortrefflichen ein, bis der Schein die Wirklichkeit und die

Natur die Kunst überwindet" (9. Brief). Von Reinhold übernimmt er die Unterscheidung von Sachtrieb (Stofftrieb) und Formtrieb: jener bedeutet die Betätigung des sinnlichen Trieblebens und bindet den Menschen an die Schranken des Endlichen; dieser ist eine Betätigung seines übersinnlichen Wesens und erhebt ihn durch die sittliche Selbstbestimmung zum Unendlichen und Ewigen. Ihre Vermittlung aber bildet der Spieltrieb oder der ästhetische Zustand, welcher durch Aufhebung jeder Nötigung den Menschen sowohl physisch als moralisch in Freiheit setzt[213]. Die Beschäftigung mit dem Schönen ist ein freies Spiel der Kräfte, in welchem der Mensch, dem Kinde gleich, seinen Geist mit freier Willkür und doch in anziehenden Formen betätigt. Der ästhetische Zustand ist so der spezifisch menschliche, in dem sich die ursprüngliche Einheit seines Wesens wieder herstellt: „Der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt." Schon in dem Gedichte „Die Künstler" (1788) hieß es: „Die Kunst, o Mensch, hast du allein." Denn die eigentümliche Doppelnatur des Schönen: sinnlich, aber zugleich veredelte und vergeistigte Sinnlichkeit zu sein, wird der halb sinnlichen, halb geistigen Natur des Menschen am meisten gerecht. Der Kultus der Schönheit, welcher die schwere irdische Wirklichkeit in eine Formenwelt reiner Gestalten verklärt, erhebt damit auch zugleich uns selbst aus dem „engen dumpfen Leben" in ein Reich des Ideals. Wenn Kant das Schöne vor allem als Symbol des Guten gewertet hatte, so folgt hierin Schiller seinen Spuren, nur daß ihm der ästhetische Zustand immer mehr über ein bloß moralisches Erziehungsmittel hinauswächst und zu einem Symbole menschlicher Vollendung überhaupt wird.

In gewissem Sinne spiegelt aber auch die Kunst selbst jenen zu überwindenden Gegensatz des menschlichen Wesens wider. Von ihm handeln die Aufsätze „Über naive und sentimentalische Dichtung" (Horen, 1795/96). In der edlen Freude an den Schöpfungen der Natur lieben wir nicht eigentlich die Gegenstände selbst, sondern eine Idee, die sie uns verkörpern: ihre Ursprünglichkeit und Schlichtheit, die innere Notwendigkeit ihres Wirkens, die ruhige Einheit ihres Daseins. Sie symbolisieren uns das, was wir waren, aber nicht mehr, es sei denn in früher Kindheit, sind, was wir

aber wieder werden sollen. Wir sehnen uns nach Natur wie nach einem Paradiese kindlicher Unschuld. Diese Grundstimmung ist die sentimentalische im Gegensatz zur naiven, welche jenen Zwiespalt noch nicht kennt. Die Alten hatten Natur, wir Neuere suchen sie, weil wir sie verloren haben. Als menschliche Typen ergeben sich so der Realist und der Idealist oder in ihrer Entartung der platte Empiriker und der schwärmerische Phantast. In das Gebiet der Kunst übertragen ergibt sich der Gegensatz naiver und sentimentalischer Poesie. Der naive Dichter fühlt sich im ruhigen Besitze jener Einheit; er wurzelt fest in der Wirklichkeit, die er unbefangen wiederzugeben sich bemüht. Der sentimentalische Dichter fühlt sich als sinnlich-vernünftige Doppelnatur und bringt in seinem Schaffen zum Ausdruck, was ihn als Menschen bewegt: den Abstand der Wirklichkeit vom Ideal in der Satire, die Trauer über das verlorene Ideal in der Elegie, den Frieden im erreichten Ideal in der Idylle. Schiller selbst ist der sentimentalische Idealist, der im Leben wie in der Kunst nach jener Harmonisierung des Daseins unaufhörlich gerungen hat. Goethe ist neben den Griechen und Shakespeare der naive Realist, der sie in sich und seinem Werke verwirklicht. Nur beide zusammen bringen die menschliche Natur zu vollkommenem Ausdruck. Auch das hat wieder Goethe erreicht, indem er es verstanden hat, sentimentalischen Stoff mit naiver Kunst zu gestalten[214].

Schillers philosophische Ansichten erwachsen auf dem Boden einer pessimistisch gestimmten Lebensanschauung: aus dem schmerzlich gefühlten Zwiespalte, der das menschliche Wesen, Kultur und Kunst durchzieht. Den Entwicklungsreiz zu ihrer Überwindung empfing er aus der Lehre Kants, die ihm als der wahrste Ausdruck jenes tatsächlichen Zustandes erschien, ihn aber doch nicht ganz befriedigte, weil sie bei dieser Dualität stehen blieb, ja sie noch zu vertiefen drohte. Ihre Überwindung fand Schiller in seinem ethisch-ästhetischen Idealismus, in dem die frohe Zuversicht lebt, jenes Pessimismus in rechter Gesinnung und rechtem Schaffen Herr zu werden. Dieses *Excelsior* ist die Grundstimmung von Schillers Persönlichkeit und darum auch seiner Kunst und seiner Philosophie.

Ein abgeschlossenes System zu geben, war ebensowenig seine Absicht, als sich einer bestimmten Schule ganz zu ver-

schreiben. Zu einer Zeit, als er sich wieder ganz dem dichterischen Schaffen zugewandt hatte, schrieb er 1805 an Wilhelm von Humboldt, der selbst der Kantischen Lehre anhing: „Die spekulative Philosophie, wenn sie mich je gehabt hat, hat mich durch ihre hohlen Formeln — Schiller dachte dabei wohl an Fichte und Schelling — verscheucht; ich habe auf diesem kahlen Gefilde keine lebendige Quelle und keine Nahrung für mich gefunden; aber die tiefen Grundideen der Idealphilosophie bleiben ein ewiger Schatz, und schon allein um ihretwillen muß man sich glücklich preisen, in dieser Zeit gelebt zu haben." Schiller hatte immer ein freies, rein persönliches Verhältnis zur Philosophie. Sie war ihm vor allem eine Führerin im Leben und Schaffen, eine Quelle des Selbstverstehens und der Vertiefung seines Wirkens, aber auch ein unentbehrliches Mittel zur Erhöhung der Menschheit im einzelnen wie im ganzen. Auf diese nie vollendete, aber auch nie endende Aufgabe der Philosophie zielt das Distichon „Die Philosophien", das schönste Geleitwort jeder Geschichte der Philosophie: „Welche wohl bleibt von allen den Philosophien? Ich weiß nicht. Aber die Philosophie, hoff' ich, soll ewig bestehen."

Goethe hat zur Philosophie nie ein festes Verhältnis gefunden, obwohl ihn nicht nur philosophische Gedanken, sondern auch philosophische Bücher immer wieder beschäftigten. „Man will das verdammte Zeug fliehen und guckt doch hinein", hat er sich einmal zum Kanzler Müller geäußert. In dem 1817 entstandenen, für Goethes Geistesgeschichte wichtigen Aufsatze: „Einwirkung der neueren Philosophie", sagt er geradezu: „Für Philosophie im eigentlichen Sinne hatte ich kein Organ." Er verstand hier unter Philosophie das analysierende, diskursive, abstrakte Denken, das seinem eigenen geistigen Habitus allerdings entgegengesetzt war. Goethes Denktypus war das Zusammenschauen, das Gestalten des Mannigfaltigen zu einem einheitlichen Bilde, die monistische Tendenz. Daher seine Abneigung gegen die Philosophie dort, wo sie trennt, während er sie willkommen heißt dort, wo sie vereint. Um es mit einem Worte zu sagen: Goethes Philosoph war Spinoza, nicht Kant. Seine erste, noch ziemlich oberflächliche Bekanntschaft mit Spinoza dürfte etwa vom Jahre 1774 datieren, nachdem er schon früher mit der ihm eigentlich noch geistesverwandteren Lehre Brunos Fühlung genommen hatte.

Entscheidend für seine Stellung zu Spinoza wurde aber erst der Einfluß Herders. Wurde seine Kenntnis auch durch Jacobi noch weiter vertieft, so trug sie doch dauernd Züge jenes ungenauen Bildes an sich, das Herder in seinem „Gott" von Spinozas System entworfen hatte. Die „substanziellen Kräfte", welche dieser aus ihm herausgelesen hatte, finden sich auch bei Goethe; auch ihm ist die „Natur" eine schaffende, alles durchwaltende Urkraft und eine lebendige Wirkungseinheit, obwohl diese dynamistisch-organische Naturauffassung dem Wesen des Spinozismus durchaus fremd ist. Goethe war aus innerster Neigung schon Pantheist, als er Spinoza kennen lernte. Mit dem „alttestamentlichen" Begriff eines Gottes, „der nur von außen stieße", hatte er längst gebrochen. Er kennt nur einen der Natur immanenten Gott, aber diese Natur ist ihm nicht ein seelenloser Mechanismus, sondern „der Gottheit lebendiges Kleid". „Gott-Natur" ist dafür der richtige Name. Für dieses Einheitsgefühl bot ihm Spinozas Lehre eine willkommene Stütze und theoretische Rechtfertigung. „Gefühl ist alles" — dieses Faustwort steht auch über dem Spinozismus Goethes. Daher auch seine entschiedene Abneigung gegen den Materialismus, dessen folgerichtigster Ausdruck, Holbachs „Système de la nature", ihn „so grau, so kimmerisch, so totenhaft", ja gespenstisch anmutete. Von Spinoza, dessen Substanz ihm alle einzelnen Dinge zu verschlingen schien, trennt ihn, daß er am Leibnizischen Begriffe der „Monas" festhielt, die er als Entelechie oder als unzerstörbare Lebenseinheit deutete. Darauf beruht sein Glaube an eine teilweise oder bedingte Unsterblichkeit, nämlich an die Fortdauer dessen, was an einer Menschenseele wert ist, erhalten zu werden. „Wir sind nicht auf gleiche Weise unsterblich," meinte er zu Eckermann, „und um sich künftig als große Entelechie zu manifestieren, muß man auch eine sein." Er dachte sich die Unsterblichkeit so, daß die Seelenmonaden aus den alten Verhältnissen nur scheiden, um sofort in neue einzutreten, also im Sinne einer Wanderung der Seelen. Der Gedanke einer wiederholten Existenz des Menschen findet sich mehrfach ausgesprochen. Um so mehr fühlte er sich durch die abgeklärte Ruhe und Weltüberlegenheit des Amsterdamer Weisen angezogen, durch die „Friedensluft", die ihn aus dem Spinozismus „anwehte". Die ethische Grundanschauung Spinozas war durchaus seine eigene[215].

Dasselbe, was Goethe zu Spinoza hinführte, trennte ihn von Kant. War es dort der kosmozentrische Universalismus, der ihn anzog, so war es hier der anthropozentrische Subjektivismus, als welcher Kants Lehre damals gedeutet zu werden pflegte, der ihn abstieß. Zudem war die analysierende Denkweise Kants seiner eigenen durchaus fremdartig, ja entgegengesetzt. Die methodisch geforderte Zerlegung der Erkenntnisarten, die Dualität zwischen Sinnlichkeit und Verstand, Natur und Moral, die Kantischen Grenzbestimmungen waren ihm ebenso zuwider wie Herder. Goethe hat auch verhältnismäßig spät von Kant Kenntnis genommen. Erst 1788, als er, von der italienischen Reise zurückgekehrt, die Geister Deutschlands in zwei Lager gespalten vorfand, nahm er Anlaß, sich mit ihm näher zu beschäftigen. So studierte er im darauffolgenden Winter die Kritik der reinen Vernunft „mit großer Applikation". Sympathisch berührte ihn zunächst nur, daß Kant nicht alle Erkenntnis aus der Erfahrung entspringen lasse. Weiter vermochte er aber nicht zu folgen: „Der Eingang war es, der mir gefiel, ins Labyrinth selbst konnte ich mich nicht wagen; bald hinderte mich die Dichtungsgabe, bald der Menschenverstand, und ich fühlte mich nirgends gebessert[216]." Immerhin sagte ihm sein Gefühl deutlich, daß Herder dem Philosophen nicht gerecht geworden sei: „Mit Herdern konnte ich nicht übereinstimmen, Kanten aber auch nicht folgen." Erst durch Schiller wurde er näher zu Kant hingeleitet. Als ihm Goethe seine Metamorphose der Pflanzen vortrug, schüttelte Schiller den Kopf und sagte: „Das ist keine Erfahrung, das ist eine Idee." Goethe vermochte anfangs nicht zu begreifen und fühlte sich durch diesen Einwurf ganz unglücklich. Allmählich gewöhnte er sich aber an diese ihm ursprünglich ganz fremde Ausdrucksweise und bezeichnete sein „Urtier" und seine „Urpflanze" selbst gelegentlich als „Idee", sich zugleich rühmend, nicht mehr der „steife Realist" zu sein wie früher. Den günstigsten Eindruck unter allen Kantischen Werken empfing er von der Kritik der Urteilskraft, von der er sagt, er sei ihr „eine höchst frohe Lebensepoche" schuldig: „Die großen Hauptgedanken des Werkes waren meinem bisherigen Schaffen, Tun und Denken ganz analog. Das innere Leben der Kunst wie der Natur, ihr beiderseitiges Wirken von innen heraus war in dem Buche deutlich ausgesprochen." Goethe sah hier vielleicht eine engere Verwandt-

schaft der Anschauungen, als sie tatsächlich bestand, denn ihre beiderseitigen Naturbegriffe waren von Grund aus verschieden. „Ich sprach nur aus," sagte er mit Recht, „was in mir aufgeregt war, nicht aber, was ich gelesen hatte." Auch der Kritik der praktischen Vernunft vermochte Goethe nur teilweise zuzustimmen. Er meint zwar, es sei Kants unsterbliches Verdienst, daß er die Moral „dem schwankenden Kalkül einer bloßen Glückseligkeitstheorie entgegengestellt" habe; mit dem platonisierenden Wertunterschied zwischen der sinnlichen und vernünftigen Seite unseres Wesens vermochte er sich aber ebensowenig zu befreunden wie mit dem Dualismus überhaupt. Auch Kants Pflichtbegriff konnte ihm, so sehr er auch im Leben selbst eine Pflichtnatur war, nicht behagen: „Alles Sollen ist despotisch". Gänzlich ablehnend aber verhielt er sich zu Kants Religionsphilosophie. In der Lehre vom Radikalbösen, die seiner optimistisch-„griechischen" Lebensansicht von Grund aus widersprach, sah er nur eine beabsichtigte Anpassung an das christliche Dogma von der Erbsünde, das ihm von jeher verhaßt war. Ganz von selbst ergaben sich aber sonst manche Berührungspunkte mit Kantischen Lehren. Nicht nur, wie schon früher erwähnt, in der Begründung des Unsterblichkeitsglaubens; auch den Grundgedanken der Kritik der reinen Vernunft hat Goethe sich zu eigen gemacht, wenn er zu Eckermann einmal sagt: „Der Mensch ist nicht geboren, die Probleme der Welt zu lösen, wohl aber zu suchen, wo das Problem angeht, und sich sodann in der Grenze des Begreiflichen zu halten." Es war vor allem die Form der Kantischen Lehre, welche Goethe ihr nicht nahekommen ließ. So blieb sein Verhältnis zu Kant im ganzen ein recht kühles und nur durch Schiller wurde es zeitweise etwas intimer, wie auch umgekehrt der Naturalismus des Freundes auf Schillers Kantauffassung nicht ohne Einfluß blieb. Goethe wieder beklagt sich, daß Kant nie von ihm „Notiz" genommen habe, obwohl seine Metamorphose der Pflanzen ganz in Kants Sinne sei. So sind die beiden größten Geister deutscher Nation aneinander vorübergegangen, ohne sich recht zu verstehen oder auch nur recht zu kennen. Noch viel weniger vermochte Goethe zu Fichte ein Verhältnis zu finden, dessen ganze Persönlichkeit der seinen gerade entgegengesetzt war und dessen subjektiven Idealismus er einfach nicht zu fassen vermochte. Mit Schelling hingegen verband

ihn der romantische Naturbegriff, der pantheistische Zug und die Parallelisierung des Kunst- und Naturschaffens. Vom Panlogismus Hegels fühlte er sich ebenso abgestoßen wie von Schopenhauers düsterer Weltansicht. Die Philosophie war für Goethe nur eine der vielen Gestaltungen des Lebens, die sein Interesse alle gleichmäßig fesselten. Für dieses auf der Totalität der Dinge leidenschaftslos ruhende Auge schlossen sich alle Gegensätze — auch die der Weltanschauungen — immer wieder zu einer Einheit zusammen. Daher sein Bestreben, jeder nach Kräften gerecht zu werden und sie als eine, wenn auch einseitige, so doch mögliche Art gelten zu lassen, in der sich das e i n e, unfaßbare, unendliche Ganze widerspiegelt: „So kann jeder seine eigene Wahrheit haben, und es ist doch immer dieselbige." Sehr charakteristisch für seine Geistesart ist, was er 1813 an Jacobi schreibt: „Ich für mich kann bei den mannigfaltigen Richtungen meines Wesens nicht an e i n e r Denkweise genug haben; als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist hingegen als Naturforscher, und eins so entschieden wie das andere. Bedarf es eines Gottes für meine Persönlichkeit als sittlicher Mensch, so ist auch dafür schon gesorgt. Die irdischen und himmlischen Dinge sind ein so weites Reich, daß die Organe aller Wesen zusammen es nur erfassen mögen." Der Lebenskünstler Goethe vermochte sich auch mit einer mehr als bloß zweifachen Wahrheit vortrefflich abzufinden[217].

6. KANT UND DIE SPÄTERE ZEIT

Die von Kant erschlossene Gedankenwelt war so reich an neuen Problemen und überraschenden Perspektiven, daß ihre völlige Ausschöpfung und Durchbildung die Kräfte eines einzelnen überstieg. Gewisse Unfertigkeiten und Unausgeglichenheiten hatten ja schon die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen erregt. Die Schwungkraft der einmal angeregten Ideen war aber zu groß, als daß man die Geduld gehabt hätte, bei dem Versuche des Ausbaues und der inneren Harmonisierung der ursprünglichen Lehre mit ernster Ausdauer zu verharren. Selbst Fichte, der ursprünglich gar nichts anderes sein wollte als ein getreuer Bewahrer und Ausleger der Lehre des Meisters, wurde bald, fast widerstrebend, über sie hinausgetrieben. So setzte denn in den folgenden Jahrzehnten eine beinahe sich überstürzende gei-

stige Bewegung ein, in der System auf System folgte und der philosophische Gedanke in immer neuen Wendungen zu einer seltenen Vielgestaltigkeit und Lebendigkeit sich entfaltete. Es war, wie wenn der durch die Kantische Grenzbestimmung nach einer Richtung zurückgestaute Strom metaphysischer Spekulation nun, alle Dämme durchbrechend, mit erneuter Kraft in neue Betten sich ergießen wollte. Und es sind fast durchwegs auch bei Kant schon anklingende Denkmotive, welche hier mit einer Art innerer Triebkraft zum Ausdruck drängen, mag auch die Kühnheit, ja Verwogenheit, mit der sie sofort in ihre äußersten Folgerungen entwickelt werden, auf den ersten Blick wenig Ähnlichkeit mit der kritisch besonnenen Art des Kantischen Philosophierens verraten. Das gilt nicht minder von dem spekulativen Idealismus eines Fichte, Schelling und Hegel wie von der Religionsphilosophie Schleiermachers, dem pluralistischen Eleatismus Herbarts und der monistischen Willensmetaphysik Schopenhauers. Sie alle sind, wie man treffend gesagt hat, nichts als verschieden geartete Töchter der Kantischen Mutterphilosophie[218]. Der „alte Kant" begann dabei nach und nach stark in den Hintergrund zu treten. Besonnene Geister ließen sich allerdings schon damals in ihrem Werturteile nicht beirren. So schrieb Grillparzer nach dem Studium von Hegels Logik in sein Tagebuch: „Alles, was ich Philosophisches lese, vermehrt meine Achtung für Kant." Als dann aber der Rausch der Spekulation einer großen Ernüchterung Platz gemacht hatte und von der Philosophie überhaupt wieder das für seine Zeit gesprochene Wort Kants galt, daß sie, noch vor kurzem die anerkannte Königin der Wissenschaften, nun alle Verachtung zu erdulden habe, begann man sich wieder auf die schlichtere Weisheit des Königsberger Denkers zu besinnen. In den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts wurde zuerst vereinzelt, dann immer allgemeiner der Ruf: „Zurück zu Kant!" laut, der selbst, wenn auch halb vergessen, in unantastbarer Größe diesen Wandel der Zeiten überdauert hatte. Entsprechend der vorwiegend historischen Richtung des damaligen philosophischen Interesses begann man zunächst die Kantische Lehre wiederherzustellen und dem Geiste der Zeit gemäß auszulegen. Diese Kantphilologie hatte die nicht zu unterschätzende Bedeutung, Kant dem Verständnisse der Zeitgenossen wieder näherzu-

bringen. Sie kann aber doch immer nur eine Vorarbeit bedeuten. Denn nicht um eine sklavische Wiedererneuerung seiner Lehre konnte es sich handeln, sondern um eine Fruchtbarmachung ihrer Ideen, mehr noch aber um eine Erneuerung des philosophischen Denkens im Geiste seiner strengen Methodik. Diese weitherzigere Auffassung brach sich auch rasch Bahn. Die von Hans Vaihinger am hundertsten Todestage Kants 1904 gegründete „Kantgesellschaft" vereinigt Tausende von Mitgliedern, die sich um den Namen Kants scharen, ohne ihm irgendwie schulmäßig verpflichtet zu sein; die von ihr herausgegebenen „Kant-Studien" — gegenwärtig im 28. Jahrgange — bilden einen Mittelpunkt aller ernsten philosophischen Bestrebungen in Deutschland. Aber trotz der ungeheuren Denkarbeit, die darauf schon verwendet wurde, ist Kants Werk noch lange nicht zu Ende geführt. Weder in der Richtung der Tiefe, noch der Breite nach ist seine Auswirkung abgeschlossen. Aus Kants kopernikanischer Umwertung sind noch nicht die letzten entscheidenden Folgerungen für unsere Weltanschauung gezogen, die kritische Geisteshaltung ist noch nicht, wie sie sollte, zur selbstverständlichen Voraussetzung aller philosophischen Bestrebungen geworden. Und so unbequem es vielen sein mag: auch heute noch steht der alte Kant als unbestechlicher und unerschütterlicher Wächter an der schmalen Grenzscheide, welche echte Philosophie von ideenlosem Naturalismus auf der einen, von trüber Schwarmgeisterei auf der anderen Seite trennt. Seine Lehre, deren Erneuerung den Materialismus des neunzehnten Jahrhunderts überwand, ist auch wie keine andere berufen, als wahre *medicina mentis* gegen die in der Gegenwart allenthalben sich regende Neigung zu prophetischem Mystizismus und okkultistischer Scheinwissenschaft zu dienen. Mag daher die gotische Architektonik des Systems verfallen sein und vieles mit ihr der Vergangenheit angehören, was sich nur aus seiner Zeitlage und den Schranken der Individualität seines Schöpfers erklärt: Geist und Sinn der kritischen Philosophie ragen noch lebendig in die Gegenwart herein und auch die Zukunft wird immer wieder an ihnen zu lernen haben.

BIBLIOGRAPHISCHER WEGWEISER

Gesamtausgaben.

A) Ausgabe von G. Hartenstein in 10 Bänden, 1838—1839.
B) Ausgabe von K. Rosenkranz und F. W. Schubert in 12 Bänden, 1838—1842.
C) Ausgabe von G. Hartenstein, chronologisch geordnet in 8 Bänden, 1867—1869.
D) Ausgabe der „Philosophischen Bibliothek", ursprünglich von J. H. Kirchmann, 1868 f., jetzt vollständig neubearbeitet von K. Vorländer u. a. in 10 Bänden, 1904 f.
E) Ausgabe von K. Kehrbach, K. Schulz und Th. Fritzsch in Reclams Universalbibliothek (nur die Hauptwerke).
F) Ausgabe von E. Cassirer in 11 Bänden, 1912—1918.
G) Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften in Berlin, 1900 f. (1923 sind erschienen Band I—VIII und X—XVI).
H) Auswahl von H. Renner in 8 Bänden, von F. Groß (Inselverlag) in 6 Bänden.

Die philosophisch wichtigen Schriften Kants.

1. Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte. 1746.
2. Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels. 1755.
3. Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio. 1755.
4. Monadologia physica. 1756.
5. Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus. 1759.
6. Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren. 1762.
7. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. 1763.
8. Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen. 1763.
9. Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. 1764.
10. Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral. 1764.
11. Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik. 1766.
12. Von dem ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume. 1768.
13. De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. 1770.
14. Von den verschiedenen Racen der Menschen. 1775.
15. Kritik der reinen Vernunft. 1781.
16. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. 1783.

17. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. 1784.
18. Beantwortung der Frage: „Was ist Aufklärung?“ 1784.
19. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. 1785.
20. Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte. 1786.
21. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. 1786.
22. Was heißt sich im Denken orientieren? 1786.
23. Kritik der reinen Vernunft. Zweite, nicht unwesentlich geänderte Auflage. 1781.
24. Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie. 1788.
25. Kritik der praktischen Vernunft. 1788.
26. Kritik der Urteilskraft. 1790.
27. Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. 1790.
28. Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee. 1791.
29. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 1793.
30. Über den Gemeinspruch: „Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.“ 1793.
31. Das Ende aller Dinge. 1794.
32. Über Philosophie überhaupt, zur Einleitung in die Kritik der Urteilskraft. 1794.
33. Zum ewigen Frieden. 1795.
34. Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie. 1796.
35. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. 1797.
36. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. 1797. (Beide zusammen als „Metaphysik der Sitten“.)
37. Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen. 1797.
38. Der Streit der Fakultäten. 1798.
39. Anthropologie in pragmatischer Absicht. 1798.
40. Kants Logik, ein Handbuch zu Vorlesungen, herausg. v. B. Jäsche. 1800.
41. Kant über Pädagogik, herausg. von Th. Rink. 1803.
42. Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz' und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat? Herausg. von Th. Rink. 1804.
43. Kants Vorlesungen über die Metaphysik, herausg. von Pölitz. 1821.
44. Reflexionen Kants zur Anthropologie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen, herausg. von B. Erdmann. 1882.
45. Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen, herausg. von B. Erdmann. 1884.
46. Lose Blätter aus Kants Nachlaß, mitgeteilt von R. Reicke. 1889.
47. Kants Opus posthumum, dargestellt und beurteilt von E. Adickes. 1920.
48. Kants Briefe, ausgewählt und herausg. von F. Ohmann. 1911. Kants Briefwechsel, herausg. von H. E. Fischer in 3 Bänden. 1912. (Bibliothek der Philosophen.)

Einführungen und Kommentare.

49. Aster, E.: I. Kant (Wiss. u. Bild., Bd. 80). 1909. 2. Aufl. 1918.

50. Bauch, B.: I. Kant (Sammlung Göschen, Nr. 536). 3. Aufl. 1920.

51. Buchenau, A.: Kants Lehre vom kategorischen Imperativ. 1913.

52. Cohen, H.: Kurzer Handkommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. 3. Aufl. 1920.

53. Külpe, O.: I. Kant, Darstellung und Würdigung. (Aus Natur und Geistw., Bd. 146). 5. Aufl. 1922.

54. Lasswitz, K.: Die Lehre Kants von der Idealität des Raumes und der Zeit im Zusammenhange mit seiner Kritik des Erkennens, allgemeinverständlich dargestellt. 1883.

54a. Messer, A.: Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. 1922.

55. Schmid, Chr. E.: Wörterbuch zum leichteren Gebrauch der Kantischen Schriften. 1795.

56. Stange, C.: Der Gedankengang der Kritik der reinen Vernunft. 3. Aufl. 1907.

57. Staudinger, F.: Noumena. 1884.

58. Vaihinger, H.: Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. 2 Bd. 1881 und 1892; 2. Aufl. (herausg. von R. Schmidt), 1922.

Gesamtdarstellungen größeren Umfangs.

59. Bauch, B.: I. Kant. 1917, 2. Aufl. 1921.

60. Caird, E.: The critical Philosophy of Kant. 1889, 2. Aufl. 1909.

61. Cantoni, C.: Kant. 3 Bd. 1884 f.

62. Cassirer, E.: Kants Leben und Lehre (Bd. XI der Ausg. F.). 1921.

63. Chamberlain, H. St.: I. Kant, die Persönlichkeit als Einführung in das Werk. 1905, 2. Aufl. 1909.

64. Fischer, K.: I. Kant und seine Lehre. 2 Bd. 1860, 5. Aufl. 1909.

65. Kronenberg, M.: Kant, sein Leben und seine Lehre. 1896. 6. Aufl. 1922.

66. Paulsen, F.: I. Kant, sein Leben und seine Lehre (Fromanns Klassiker der Philosophie, Bd. 7). 1898, 6. Aufl. 1920.

67. Riehl, A.: Der philosophische Kritizismus, 1. Bd.: Geschichte des philosophischen Kritizismus. 2. Aufl. 1908.

68. Rosenkranz, K.: Geschichte der Kantischen Philosophie. (Bd. 12 der Ausg. B.) 1840.

69. Simmel, G.: Kant, sechzehn Vorlesungen, geh. a. d. Univ. Berlin. 1905. 5. Aufl. 1921.

Ausführliche Darstellungen Kants enthalten auch alle älteren und neueren Geschichtswerke der Philosophie, so M. Chalybäus, E. Erdmann, C. Fortlage, R. Falckenberg, F. Harms, H. Höffding, L. Michelet,

Überweg-Heinze (M. Frischeisen-Köhler), K. Vorländer, W. Windelband, E. Zeller u. a. Die gesamte Kantliteratur umfaßte (nach E. Adickes) schon 1804 über 3000 Nummern und ist heute unübersehbar.

Werke des Verfassers, auf welche öfter verwiesen wird:

70. Kants Lehre vom inneren Sinn und seine Theorie der Erfahrung. 1900.

71. Philosophie des Erkennens, 3. Teil: Die Erkenntnisphilosophie des Kritizismus. 1911.

72. Das psycho-physische Problem. 1916.

73. Locke, Berkeley, Hume, Bd. 22/23 dieser Sammlung. 1922.

Die Spezialliteratur in den Anmerkungen.

ANMERKUNGEN

Die Anführungen aus den nicht paragraphierten Werken Kants beziehen sich auf die Ausgabe **C**, deren Seitenzahlen auch in den Ausgaben **D**, **E** und **G** nachgeschlagen werden können.

1. Über Lamberts Verhältnis zu Kant vgl. R. Zimmermann: Lambert, der Vorgänger Kants. 1879, und O. Baensch: J. H. Lamberts Philosophie und seine Stellung zu Kant. 1902.

2. **15**, Vor.

3. Über ihn und seinen Einfluß auf Kant vgl. B. Erdmann: M. Knutzen und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der Wolffischen Schule und insbesondere zur Entwicklungsgeschichte Kants. 1876.

4. Lessing verspottete Kants kühnes Unterfangen in einem witzigen Epigramm: „Kant unternimmt ein schwer Geschäfte — der Welt zum Unterricht, — er schätzet die lebendigen Kräfte, — nur seine eignen schätzt er nicht." Sein Todesjahr fällt mit dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft zusammen.

5. Kant an Mendelssohn, 8. IV. 1766. Von seinem „sehr leicht affizierbaren Gemüt" spricht Kant in einem Briefe an M. Herz Anfang April 1778.

6. Paulsen, **66** (4. Aufl.), 74.

7. **15**, Vor.

8. Auch Vaihinger, **58**, I. 47, anerkennt eine zweimalige Einwirkung Humes und nimmt im ganzen zwei Entwicklungsprozesse mit je drei Unterstufen an. 48.

9. Paulsen, **66**, 107 A., verweist auf die Möglichkeit, die drei Entwicklungsstufen nach dem dialektischen Schema von Thesis, Antithesis und Synthesis gleichsam als a priori notwendig zu konstruieren.

10. Diese Anregung kam von Thomas Wright, über dessen Abhandlung: „An original theory of a new hypothesis of the Universe", 1750, in den Hamburger „Freien Urteilen" eine kurze Nachricht enthalten war. W. hatte darin den Gedanken einer systematischen Verfassung des Weltalls nach Art unseres Planetensystems ausgesprochen. Auch Lambert hat in seinen „Kosmologischen Briefen" (entstanden 1748, veröffentlicht 1761) in mancher Hinsicht ähnliche Anschauungen wie Kant entwickelt. Auch Swedenborg hatte sich 1734 dahin geäußert, daß unser Planetensystem sich unter Wirbelbewegungen aus einem „chaos solare" entwickelt habe (nach S. Arrhenius: Das Werden der Welten, 1908, 185). Ein Einfluß auf Kant ist in keinem der beiden letzten Fälle anzunehmen, was er **7**, Vor. A. selbst feststellt.

11. **2**, Vor.

12. **2**, II. Teil, 1. Hauptst.

13. **2**, II. Teil, 7. Hauptst.

14. **23**, III., 512.

15. **2**, Vor. 26, § 75.

16. In **7**, Abt. II, Betr. 7, hat Kant die Grundgedanken seiner Kosmogonie wiederholt, ohne damit mehr Beachtung zu finden als mit der ursprünglichen Darstellung. Über Kant als Naturforscher vgl. E. König: Kant und die Naturwissenschaft, 1907, 24 f.

17. **6**, § 5.

18. Vgl. Reininger, **73**, 165 f. In der Unterscheidung von logischem und Realgrund hatte Kant einen Vorgänger in Chr. A. Crusius: Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten, 1745, § 32. Auch Humes mittelalterlicher Vorgänger, Nikolaus von Autrecourt, hatte mit direkt an Kant erinnernden Worten behauptet, daß aus der Existenz eines Dinges niemals mit Sicherheit geschlossen werden könne, „quod alia res sit".

19. **10**, I., Betr. § 4.

20. In einem Briefe an Mendelssohn, 8. IV. 1766, gesteht Kant, daß der Zustand seines Gemütes dabei „widersinnisch" sei und daher: „sowohl, was die Erzählung anlangt, ich mich nicht entbrechen kann, eine kleine Anhänglichkeit an die Geschichte von dieser Art, als auch, was die Vernunftgründe betrifft, einige Vermutung von ihrer Richtigkeit zu nähren, ungeachtet der Ungereimtheiten, welche die erstere, und der Hirngespinste und unverständlichen Begriffe, welche die letztere um ihren Wert bringen". In Kants Ethik kommt dieser Gedanke eines zweifachen Weltbürgertums erneut zur Geltung.

21. **7**, Vor. und Schluß. **11**, II. Teil, 3. Hauptst.

22. **45**, Nr. 4. B. Erdmann: Die Entwicklungsperioden von Kants theoretischer Philosophie, 44. XXXIV.

23. **13**, § 8.

24. **13**, § 5, 4.

25. **16**, Einl. und § 16. Hauptstellen über Kants Verhältnis zu Hume in **23**, Methodenlehre, 1. Hauptst., 2. Abschnitt. **25**, V. 54.

26. **76**, 165 f., 177 f.

27. Cassirer, **62**, 23. Vaihinger, **58**, I., 425 f. Reininger, **71**, 298.

28. Die heutige Physik denkt in diesem Punkte weniger dogmatisch als Kant. So erklärt M. Planck: Die Stellung der neueren Physik zur mechanischen Naturerklärung, 1910, 4, 6, daß es heute keinen physikalischen Satz gäbe, der nicht als anfechtbar und weiterer Untersuchung bedürftig gelte.

29. Brief an M. Herz, 7. VI. 1771.

30. **23**, III. 56. Anmerkung, welche gegen des Wolffianers A. G. Baumgarten Aesthetica, 1750—1758, gerichtet ist.

31. Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse, § 11.

32. **13**, § 23. **23**, Vor.

33. Über Locke und seine Methode vgl. Reininger, **73**, 19, 21.

34. **23**, III. 106.

35. In dem kleinen Aufsatz: „Beantwortung der Frage: ist es eine Erfahrung, daß wir denken?" 1788 (IV., 500), findet sich folgende Erläuterung von „transzendental": „Das Bewußtsein aber, eine Erfahrung anzustellen oder auch überhaupt zu denken, ist ein transzendentales Bewußtsein, nicht Erfahrung."

36. **45**, Nr. 128.

37. Terminologisch geht diese Unterscheidung auf Aristoteles (*πρότερον πρὸς ἡμᾶς* und *προτερον φύσει*) zurück. Die Aristotelischen Ausdrücke wurden von dem nominalistischen Scholastiker Albert von Sachsen im 14. Jahrhundert mit a priori und a posteriori übersetzt. In der späte-

ren Scholastik bedeutete das erstere soviel wie „cognitio ex causis", das zweite „cognitio ex effectibus", bei Leibniz und Wolff aber soviel wie „begrifflich" und „empirisch".

38. **23**, III. 39 f. **16**, § 2, 3. **27**, VI. 61 f. Vorgebildet in **8**, und schon bei Locke, worauf Kant selbst, **16**, § 3, aufmerksam macht. Vergl. **73**, 39 f.

39. Die beiden wichtigsten Einwände wurden bereits von Herder: Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft, 1799, I. Teil, 52, 56 f., erhoben, später von A. Trendelenburg: Logische Untersuchungen, 1870, II. Bd., 265, und anderen Logikern, z. B. Lotze: Logik, 1874, 80 f., wiederholt.

40. **23**, III. 486. **45**, Nr. 503: „Wenn man den ganzen Begriff hätte, wovon die Notionen des Subjekts und Prädikats compartes sind, so würden die synthetischen Urteile sich in analytische verwandeln."

41. Über die Beziehung der Zahl zur Zeit bes. **23**, III. 144. Darüber, daß die Synthese nur in der „Addition" gelegen ist, hat sich Kant ganz klar ausgesprochen in **23**, III. 157. Ausführlich darüber **71**, 300. Goethe war in Hinsicht der arithmetischen Urteile anderer Ansicht als Kant: „Ihre (d. i. der Mathematik) Sicherheit ist weiter nichts als Identität. 2×2 ist nicht 4, sondern es ist eben 2×2, und das nennen wir abkürzend 4. Vier ist durchaus nichts Neues." (Unterh. mit dem Kanzler Müller.)

42. Brief an S. Beck, 20. I. 1792.

43. Über diese Problemverschiebung Vaihinger **58**, I. 434.

44. Vgl. **71**, 308 f.

45. Über die Anknüpfung an Locke vgl. **73**, 27 f.; zum ganzen **70**, 1.—3. Kap.

46. Diese Definition von „rein" aus **45**, Nr. 1293, wo sie allerdings in anderer Anwendung gebraucht wird. Über „komparativ" leere Räume und Zeiten, **45**, Nr. 350: „Ein völlig leerer Raum ist eine bloße Idee der Dekomposition bis zum Nichts, aber nicht der völligen Aufhebung."

47. Der Satz der „metaphysischen Erörterung", **23**, III. 59: „Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden", ist insofern unglücklich, als „Denken" und „Vorstellen" nicht dasselbe ist. Vorstellen läßt sich auch ein leerer Raum nicht, während sich der Raum ganz gut wegdenken läßt, z. B. in Hinsicht der Dinge an sich. Gemeint ist vielmehr: die gänzliche Aufhebung aller Gegenstände (Empfindungsinhalte) würde an Raum und Zeit nichts ändern; wohl aber würde die Aufhebung der letzteren (selbst nur in Gedanken) auch alle Gegenstände zunichte machen.

48. **16**, § 13; früher schon in **12**.

49. **23**, III. 81. **39**, § 17. **47**, 635: „Der Raum ist eine Anschauung: nicht etwas, das angeschaut wird", d. h. die apriorische Raumform ist nicht identisch mit der psychologischen Raumvorstellung. Die Zeit aber (**23**, III. 67) wird überhaupt nur deshalb als Anschauung bezeichnet, „weil alle ihre Verhältnisse sich an einer äußeren Anschauung ausdrücken lassen". **13**, II. 408 hieß es: „conceptus temporis tantummodo."

50. **27**, VI. 37.

51. In **15** ist die Apodiktizität der Mathematik nicht Ausgangspunkt, sondern Ergebnis, in **23** und mehr noch in **16** wird sie zum Beweisgrund der Apriorität von Raum und Zeit.

52. Schopenhauers Urteil über die tr. Ästhetik (Kritik der Kantischen Philosophie) ist in dieser Hinsicht oberflächlich und dadurch bedingt, daß er Kant im Sinne Berkeleys deutet. Darüber Bauch, **59**, 172 A.

Es macht den Eindruck, als wenn die tr. Ästhetik, ihrem Inhalte nach mit der Dissertation von 1770 übereinstimmend, nur ein flüchtig überarbeiteter Entwurf aus vielleicht früherer Zeit wäre, der erst nachträglich der tr. Logik vorangesetzt wurde. Dafür spricht auch der Umstand, daß die Logik mit ganz elementaren Auseinandersetzungen eingeleitet wird, welche nur wiederholen, was in der tr. Ästhetik schon ausführlich dargetan wurde. Wenn jene Mutmaßung richtig ist, hätte also die Kritik der reinen Vernunft dem ursprünglichen Plane nach mit der Logik beginnen sollen und erst hinterher wäre ihr die Ästhetik vorgesetzt worden. Vgl. Vaihinger, **58**, II. 18 f.

53. **16**, § 12, vgl. **71**, 324 f.

54. **23**, III. 99. **15**, III., 581. Über die Einbildungskraft als sinnliches Vermögen, **39**, § 13; über die produktive Einbildungskraft als Voraussetzung der Raum- und Zeitanschauung, **39**, § 25.

55. Darauf beruhen die immer wiederholten Einwände gegen Kants Lehre von den anschaulichen Grundlagen der Geometrie, z. B. E. Study: Die realistische Weltansicht und die Lehre vom Raum, 1914, 63 f. oder in äußerster Zuspitzung bei O. Spengler: Der Untergang des Abendlandes", I. 1918, 245: „Jeder Pinselstrich eines Landschaftsmalers widerlegt die Behauptungen der Erkenntnistheorie." Diese Einwände beruhen fast durchwegs darauf, daß unter Anschauung immer nur die sinnlich-empirische Anschauung verstanden wird, während es doch Kants ausdrückliche Lehre ist, daß die reine Anschauung nichts mit Wahrnehmung (also auch nichts mit Perspektive) zu tun hat und daß rein empirische Anschauung ohne Begriffe blind ist, also auch keine geometrischen Gesetze aufweisen kann, wenn diese auch als ihr unbewußt zugrunde liegend erkannt werden. So ist es auch unzweifelhaft richtig, daß rein sensuell nicht einmal der euklidische Raum gegeben ist, sondern nur eine reliefartige Fläche mit verschiedenen Klivitäten der visiblen Minima, daher auch A. Stöhr (Psychologie, 2. Aufl., 1922, 211 f., 407) den euklidischen Raum zu den Logoiden rechnet. Wenn sich aber experimentell feststellen läßt (Kulissenexperiment), daß die dritte Dimension nicht sinnlich wahrgenommen werden kann, so stimmt dies insofern mit Kant überein, als es seine ausdrückliche Lehre ist, daß unsere — nun doch einmal dreidimensionale — Raumanschauung nicht auf Empfindung beruht, sondern dieser a priori zugrunde liegt.

Auf die Beziehung des Kantischen Apriorismus zur Relativitätstheorie kann hier nicht eingegangen werden. Dazu H. Reichenbach: Relativitätstheorie und Erkenntnis a priori, 1920 und E. Cassirer: Zur Einsteinischen Relativitätstheorie, 1921.

56. **23**, III. 19. Ähnliche Gedanken bei Leonardo, Galilei, Geulincx und dem Skeptiker F. Sanchez („Tractatus de . . . scientia, quod nihil scitur", 1581).

57. Darüber E. Mach: Erkenntnis und Irrtum, 1905, 350 f.

58. Vgl. **73**, 46 f.

59. **1**, § 10.

60. Über die Zweckmäßigkeit der euklidischen Geometrie H. Poincaré: Der Wert der Wissenschaft (deutsch von E. Weber), 1906, 95.

Über den erkenntnistheoretischen Wert der rein begrifflichen Geometrie M. Schlick: Allgemeine Erkenntnislehre, 1918, 17, 211 f., 301.

61. **23**, III. 61, 67.

62. **13**, § 14, 15.

63. Über den Streit in Hinsicht dieser dritten Möglichkeit zwischen A. Trendelenburg und K. Fischer vgl. Vaihinger, **58**, II. 134 f., 290 bis 326.

64. **13**, § 4, 15. **15**, III. 63. **23**, III. 159.

65. In diesem Sinne lehrt Kant von der Zeit die „objektive Gültigkeit in Ansehung aller Gegenstände, die jemals unsern Sinnen gegeben werden können", und daß die Zeit allerdings etwas Wirkliches sei, nämlich „die wirkliche Form der inneren Anschauung" (**23**, III. 68, 69), während sich die weiteren Ausführungen wieder in Unklarheit verlieren.

66. **27**, VI. 38. Külpe, **53**, 77, unterscheidet ein logisches und ein genetisches Apriori und behauptet die Abhängigkeit des letzteren vom erkennenden Subjekte, ohne sagen zu können, welches Subjekt damit eigentlich gemeint sei.

67. **16**, § 52.

68. **15**, III. 599.

69. **23**, III. 64, 74, 78 A.

70. **16**, § 13, A. 3.

71. **23**, III. 58, 127—131. **15**, III. 572.

72. **39**, § 7.

73. **23**, III., 67, 186, 77.

74. Vgl. Reininger, **72**, 56 f.

75. **23**, III. 169. O. Spengler: Der Untergang des Abendlandes, I., 1918, 248, sagt ganz zutreffend, Kant hätte den Raum die Form des Angeschauten, die Zeit aber die Form des Anschauens nennen sollen.

76. Darüber ausführlich in **70**.

77. Das Ding an sich als Korrelatbegriff von Erscheinung: **15**, III. 218; **23**, III. 349; **16**, § 32, 57; **47**, 697 (Ding an sich als pendant oder logice oppositum zu Erscheinung); **22**, IV. 343 f. Ding an sich als Grenzbegriff bes. **23**, III. 209, 221.

78. **23**, III. 77, wird das Bewußtsein der Selbsttätigkeit ausdrücklich auf innere Wahrnehmung zurückgeführt. **39**, § 13 wird dem sensus internus ein sensus interior (inwendiger Sinn) als Organ der unmittelbaren Gefühlswahrnehmung an die Seite gestellt; jener wird durch das eigene Gedankenspiel affiziert, **39**, § 22. Kant hat den Begriff des inneren Sinnes vermutlich von Locke (hier auch der Ausdruck things in themselves) oder mittelbar von N. Tetens (Versuche über die menschl. Natur, 1777, I. Bd., § 7) übernommen, dessen Buch (nach Hamann) während der Ausarbeitung der Kr. d. r. V. aufgeschlagen auf seinem Tische lag. (**62**, 208).

79. **19**, IV. 299. Darüber Vaihinger **58**, II. 21., der mit Recht bemerkt, es gehöre angesichts solcher und hundert ähnlicher Stellen Mut zu der Behauptung, Kant habe nicht im Ernste von unbekannten Dingen an sich gesprochen, welche uns affizieren.

80. **16**, § 13, wo ausdrücklich von affizierenden „Körpern" die Rede ist, und **39**, § 13, wo es heißt, daß der menschliche Körper durch körperliche Dinge affiziert wird; ähnlich **47**, 238 f., 294. Darüber Adickes **47**, 418 f. Ausdrücklich abgelehnt wird hingegen die empirische Affektion **15**, III. 610; **27**, VI. 31. Weitere Stellen über das Affektionsproblem **70**, 19.

81. **23**, III. 311.

82. **23**, III. 70; **47**, 705, 684.

83. Widerlegungen des Idealismus finden sich: **15**, III. 597 f.; **16**, § 13, 60; **23**, III. 29, 197 f.; **25**, V. 13; 47, 621; außerdem eine kleine Abhandlung aus den Jahren 1788 bis 1791: Widerlegung des problematischen Idealismus (IV. 502 f.). Ausführliche Analyse und Beurteilung der Widerlegungen bei H. Vaihinger: Zu Kants Widerlegungen des Idealismus in d. Straßb. Abh. z. Ph. 1884 und in **70**, 142 f. Über die spätere Rückkehr zum Idealismus und ihre Motive Adickes **47**, 714, 757 f.

84. **23**, III. 165.

85. **15**, III. 570.

86. Dazu und zum folgenden **16**, § 18—20.

87. **16**, § 14.

88. **15**, III. 570.

89. **23**, III. 82.

90. **23**, III. 94 f.; **16**, § 21.

91. In diesem Sinne spricht z. B. Paulsen (**66**, 422) von „historischen Kategorien".

92. **23**, III. 109.

93. **15**, III. 583. Gegen die subjektivistische Deutung der Kategorien auch Riehl **67**, 489.

94. **23**, III. 110.

95. **15**, III. 568, 575; **21**, IV. 365; **42**, VIII, 536; **16**, § 36; **45**, Nr. 947. Der Ausdruck Affinität findet sich allerdings nur in **15**; in der Sache und Problemstellung hat sich aber auch späterhin nichts geändert. Darüber ausführlich in **71**, 377 f.; **72**, 234 f.

96. **23**, III. 111, 135; **15**, III. 582, 189; **16**, § 36.

97. **15**. III. 580 f.; **23**, III. 118 f., 176 f.; **71**, 389 f.

98. **15**, III. 572, 578, 582; **23**, III. 99, 127. Über die produktive Einbildungskraft als unbewußt schaffenden Verstand **23**, III., 133 A. Vgl. A. Hölder: Darstellung der Kantischen Erkenntnistheorie, 1873, 19.

99. **23**, III. 140 f.; Paulsen **66**, 192. Die Ansichten über die systematische Bedeutung dieses Abschnittes sind geteilt. Während die einen (wie Schopenhauer, Riehl, Wundt u. a.) ihn für einen im Grunde überflüssigen Ballast ansehen, erblicken andere (wie Chamberlain und H. Keyserling: Das Gefüge der Welt, 1906, 178) in ihm einen wesentlichen Bestandteil der Vernunftkritik.

100. **23**, III. 153 f.; **16**, § 23—25. Die gleiche Auffassung über die Bedeutung der Grundsätze bei H. Cohen: Kants Theorie der Erfahrung, 2. Aufl., 1885, 242 f., und Cassirer, **62**, 187.

101. Darüber **73**, 158.

102. **23**, III. 169; **16**, § 39, 58. Über das Verhältnis des Kantischen Substanzbegriffes zum Gesetz von der Erhaltung der Materie vgl. A. Riehl: Logik und Erkenntnistheorie (Kultur d. Gegw. I 6., 1907) 97 und M. Schlick: Allgemeine Erkenntnislehre, 1918, 295.

103. **15**, III. 567; **23**, III. 173, 187 f.; **16**, § 26—29. Den Einwand, den sich Kant in Hinsicht der Zeitfolge von Ursache und Wirkung selbst macht und unzureichend löst (**23**, III. 183), daß nämlich eine auf ein Kissen gelegte Bleikugel mit dem dadurch verursachten Grübchen im Kissen scheinbar zugleich sei, erledigt sich dahin, daß nicht die Kugel, sondern ihr Auftreffen auf das Kissen als Ursache der Entstehung des Grübchens anzusehen ist, weil Kausalität — wie Schopenhauer deutlich gemacht hat — niemals zwischen Dingen, sondern nur

zwischen Vorgängen besteht. Über Kants Beispiele vgl. A. Stöhr: Analyse der reinen Naturwissenschaft Kants, 1884, 42 f.

104. **23**, III. 177; **45**, Nr. 766, 947. Dazu Riehl **67**, 507. Gegen die subjektivistische Auffassung ausdrücklich **23**, III. 136. Kritik der Analogienlehre bei E. Laas: Kants Analogien der Erfahrung, 1876. Über das ganze Problem der Analogien auch ausführlicher **70**, 102, 112; **71**, 381 f.; Das Kausalproblem bei Hume und Kant (Kant-Studien VI.), 1901, 442 f.

105. Hauptstellen: **15**, III. 570; **23**, III. 118, 179, 217, 349; **16**, § 18; **25**, 141. Schopenhauer: Kritik der Kantischen Philosophie, Ausg. v. Frauenstädt, II. Bd., 524 f. Simmel **69**, 44, 77.

106. **23**, III. 152, 208; **16**, § 23; **45**, Nr. 422. Über die Unterscheidung konstitutiver Kategorien von den Bearbeitungsformen der wissenschaftlichen Erkenntnis W. Windelband: Vom System der Kategorien, Philos. Abh. 1900; H. Cohen: Logik der reinen Erkenntnis, 1902, 47. Kants neue Metaphysik als ancilla physicae, Paulsen **66**, 218.

107. **23**, III. 134, Dazu Bauch **59**, 134 f.

108. **23**, III. 123 f., 135, 208, 215, 219 f.; **16**, § 30, 32. Simmel **69**, 32.

109. **23**. III. 11, 249; **16**, § 40. Über den verschiedenen Gebrauch des Wortes Metaphysik bei Kant vgl. K. Österreich: Kant und die Metaphysik, 1906, 57 f.

110. **23**, III. 250 f.; **16**, Anhang IV., 125.

111. **23**, III. 225; vgl. **8**, **10**, **12**.

112. **23**, III. 250 f, 261 f., 531; **16**, § 41, 42.

113. **23**, III. 137, 246 f., 272; **16**, § 42. Auf die Bemerkung Kants zur Ideenlehre Platos, daß nämlich seine hohe Sprache einer milderen oder der Natur der Dinge angemesseneren Auslegung ganz wohl fähig sei (**23**, III. 258 A.) stützt sich der Versuch, die Platonischen Ideen in Kantischem Sinne umzudeuten; vgl. P. Natorp: Platos Ideenlehre, 1903.

114. **23**, III. 269 f.; **16**, § 42.

115. Die 1. Auflage der Kr. d. r. V. ist hier klarer, ausführlicher und entschlossener als die zweite. **15**, III. 586 f.; **23**, III. 273 f.; **16**, § 46—48; **45**, Nr. 1301; Paulsen **66**, 264 f.; Cassirer 62, 215. J. B. Meyer: „Kants Psychologie", 1869, 225 f. hat bereits aufmerksam gemacht, daß die Kantische Darstellung nicht genau der Leibniz-Wolffischen Fassung entspricht, sondern daß hier Kant M. Knutzens: „De immortalitate animae", Reimarus: Vornehmste Wahrheiten der natürlichen Religion und Mendelssohn: Phädon vor Augen gehabt hat.

116. **15**, III. 605 f.; **23**, III. 277, 557 f.; **21**, IV. 361.

117. **23**, III. 292 f.; **16**, § 50—53; **45**, Nr. 4. Auch nach der modernen Mengenlehre ist das „All", d. i. die Menge „aller" Dinge, ein in sich widerspruchsvoller Begriff; vgl. A. Fraenkel: Einl. in d. Mengenlehre, 1919, 133.

118. **23**, III. 370 f., 512; **16**, § 53, 54. Über die Komposition der Antinomien im allgemeinen Paulsen **66**, 227; über die Entstehung dieses Abschnittes B. Erdmann **45**, XXXV; Riehl **67**, 343.

119. **23**, III. 391 f., 405 f., 411, 422. Schon in **7** hatte Kant gezeigt, daß das Dasein kein begriffliches Prädikat sei. Der gleiche Gedanke bei D. Hume: Treatise on human nature I. B. II. sec. 6.

120. **23**, III. 435 f., 473 f.; **16**, § 56—60.

121. **23**, III. 557; **21**, Vor. Zum Ganzen vgl. A. Stadler: Kants Theorie der Materie, 1883, und E. König: Kant und die Naturwissenschaft, 1907, 121 f.; ausführlich auch bei K. Fischer **64**, II. 3 f.

122. **15**, III. 607; **23**, III. 71; **21**, IV. 363 f.

123. **21**. IV. 369 f., 387 f., 431 f., 450 f.; **23**, III. 235.

124. Hegel: Enzyklopädie, § 262. **47**, 325, 399.422, 425, 461, 474, 483, 590, 732. Einen Aufsatz Ritters hatte Kant gelesen und mit Anmerkungen versehen.

125. **26**, Einl. IV, § 63; **32**, VI. 397; **24**, IV. 493. Zum Ganzen: A. Stadler: Kants Teleologie, 1874, und K. Roretz: Zur Analyse von Kants Philosophie des Organischen (Sitzungsber. d. Wiener Akad. d. Wiss. phil.-hist. Kl., Bd. 193, Abh. 4, 1922), besonders wertvoll durch die Darstellung der biologischen Anschauungen zu Kants Zeit.

126. **26**, § 63—67; **32**, VI. 397.

127. **24**, IV. 471; **26**, § 70—75. **47**, 229, 235 wird in recht dogmatischen Ausdrücken betont, daß Organismen nur durch ein immaterielles Prinzip entstehen können; Kant neigte in späteren Jahren mehr zu einer vitalistischen Auffassung.

128. **24**, IV. 471; **26**, § 80; **14**, II. 441, 451; **39**, VII. 646, 653 A. Bauch **59**, 454 f.; Paulsen **66**, 289 A. In der Rezension von Herders „Ideen", 1785 (IV. 180), hieß es noch viel zurückhaltender, daß der Gedanke einer Verwandtschaft aller Organismen und ihres gemeinsamen Ursprunges aus einer einzigen Originalgattung auf Ideen führen würde, die „so ungeheuer sind, daß die Vernunft vor ihnen zurückbebt".

129. **32**, VI. 381; **26**, § 68, 75, 77, 83, 84; **23**, III. 440 f.; Bauch **59**, 414 f. Auch Darwin erschien „die große Erscheinung der Subordination aller organischen Wesen in Gruppen unter Gruppen" als „wunderbare Tatsache" (Entstehung der Arten, 8. A., deutsch von Carus, 151 f., nach Stadler a. O. 104).

130. **26**, § 75, 77, 83, 84; **23**, III. 538 f.

131. **19**, Vor.; **25**, Vor., § 1; K. Fischer **64**, II. 56. Zum Ganzen: A. Messer: Kants Ethik, 1904; H. Cohen: Kants Begründung der Ethik, 2. A., 1910; A. Goedeckemeyer: Kants Lebensanschauung in ihren Grundzügen, 1921; F. Jodl: Geschichte der Ethik, II. Bd., 2. A., 1912, 1—62.

132. Brief an Prof. Chr. G. Schütz in Jena 13. IX. 1785. **19**, Vor.; **25**, Vor.; **23**, III. 84.

133. **25**, § 7 A., § 8, A. II.; **26**, § 88 A.; **19**, IV. 251 f.

134. **19**, IV. 241, 247 f., 258, 269 A.; **25**, § 4 A. III., § 8 A. II.

135. **25**, V. 28; **19**, IV. 249 f. Über die Wandelbarkeit der sittlichen Anschauungen bes. **14** und **17**.

136. **19**, IV. 269; **25**, V. 32; vgl. auch den Brief an S. Beck 3. VII. 1792.

137. **19**, 270 f., 278 A., 255 f.; **25**, V. 39, 74. **23**, III. 260 heißt es: „Es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich tun soll, von demjenigen herzunehmen, was getan wird."

138. **19**, IV. 241 f., 285; **25**, V. 66.

139. **19**, IV. 243; **25**, V. 68, 74. Schopenhauer: Anmerkungen zu Garves Übersicht der vornehmsten Sittenlehren.

140. **19**, IV. 281, 288 f; **25**, V. 35, 46; Goethe: Vermächtnis, 1829.

141. **19**, IV. 277 f., 283; **25**, V. 91, 87; Bauch **59**, 319. A. O. Meyer: Kants Ethik und der preußische Staat (Vom staatlichen Werden

und Wesen, 1921), weist mit Recht darauf hin, daß der Kantische Begriff der Menschenwürde in deutlichem Gegensatze zum mechanistischen Staatsbegriff der Fridericianischen Zeit stehe.

142. **29**, VI. 126; **25**, V. 80 f.

143. **19**, IV. 245 f.; **25**, V. 85 f., 91.

144. **29**, VI. 116, 117 A.; **25**, V. 77, 93, 97. Zu Schiller K.Fischer **64**, II. 110. **36**, § 48 wird es ausdrücklich als Tugendpflicht bezeichnet, „der Tugend die Grazien beizugesellen".

145. **25**, V. 167; **23**, III. 371, 530; **25**, V. 91.

146. **45**, Nr. 1534; **25**, V. 4 A., 30, 98; **19**, IV. 267, 300 f.

147. **19**, IV. 301—311; **16**, IV. § 53; **25**, V. 100 f. Paulsen **66**, 327 f.

148. **35**, Vor., Einl. I, II; **36**, Einl. I, IX, XIV.

149. **36**, V. Einl. IV, § 13, 14; **39**, § 2.

150. **36**, § 5—13, 19—22.

151. **36**, § 23—47, 83 a; über Mitleid **25**, V. 124.

152. **36**, § 17, 18, 53; Schopenhauer: Die Grundlage der Moral, § 8; über Leibniz **25**, V. 166.

153. **35**, § 49 A—E; **39**, VII. 652.

154. **35**, § 4, 24, 25, 43; Kant über Hobbes **23**, III. 500.

155. **35**, § 45—52; **33**, VI. 418 f.; **17**, IV. 149. Zum Ganzen: K. Lisser: Der Begriff des Rechtes bei Kant, 1922.

156. **17**, IV. 144, 156. Zum Ganzen: F. Medicus: Kants Philosophie der Geschichte, 1902.

157. **17**, IV. 143; **38**, VII. 396; **17**, IV. 155; **39**, VII. 646; **42**, VIII. 569. Medicus a. O. 21 f.

158. **17**, IV. 144—147; **39**, VII. 647; **38**, VII. 397; **26**, § 83.

159. **17**, IV. 152, 321; **20**, IV. 327; **39**, VII. 649, 655; **35**, § 53—62; **38**, VII. 405; **33**, VI. 408—434.

160. **18**, IV. 162—168; **17**, IV. 154; **33**, VI. 435 f.

161. Aufsatz Kants über das Basedowsche Philanthropin, 1777. K. Fischer **64**, II. 201, A.

162. **41**, VIII. 459—461, 466, 468.

163. **41**, VIII. 486, 493, 497 f., 508; **36**, § 53.

164. **23**, III. 56 A. Für die Wandlung in Kants Ansichten bedeutsam sind die Briefe an G. Schütz 25. VI. 1787 und an Reinhold 28. XII. 1787. Zum Ganzen: H. Cohen: Kants Begründung der Ästhetik, 1889, und A. Tumarkin: Zur transzendentalen Methode von Kants Ästhetik, Kant-Stud. XI., 1906, 348 f.

165. **26**, Einl. V—VII, § 1, 19—21, 32—35.

166. E. Burke: A philosophical inquiry into the original of our ideas of the sublime and beautiful, 1756, deutsch, 1773. A. Baumgartner: Aesthetica, 1750. **26**, Einl. III, IX; § 9.

167. **26**, § 2—7, 13, 15, 42.

168. **26**, § 16, 56, 57.

169. **26**, § 25—29, Einl. VII; **25**, V. 198.

170. **26**, § 54.

171. **26**, § 29, 59.

172. **26**, § 45—47; **39**, § 55; Paulsen **66**, 401 f.

173. **26**, § 43, 44, 51, 53; **39**, § 16; K. Vorländer: I. Kants Leben, 2. A., 1922; K. Fischer **64**, I. 94; Bauch **59**, 407.

174. **23**, III. 532, 552 f.; **40**, VIII. 24 f.; **25**, V. 113 f., 125 f.

175. **25**, V. 135; **26**, Anhang V. 495; **23**, III. 540; **29**, VI. 100 f., 167, 252; **36**, § 23.

176. **23**, III. 541 f.; **26**, § 91; **29**, VI. 262. Vgl. E. Sänger: Kants Lehre vom Glauben, 1903, und Kant-Stud. XII., 1907, 426 f. A. Stöhr: Psychologie, 2. A., 1922, 532 f.

177. **29**, VI. 100; **25**, V. 128, 148 f. Über die Ausnahmestellung des Postulates der Freiheit **25**, V. 2; A. Messer: Kants Ethik, 1904, 92 f.

178. **16**, § 53; **25**, V. 99 f.; **23**, III. 374 f.; **29**, VI. 133.

179. **25**, V. 128 f.; **23**, III. 544.

180. **25**, V. 97, 117 f., 130 f.; **23**, III. 534 f.; **26**, § 86, 87; **29**, VI. 238, 252. **26**, § 86 wird als höchstes Gut die „Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen" erklärt. Über Kants Gottesbegriff in der vorkritischen Zeit vgl. J. Guttmann: Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung, 1906.

181. **25**, V. 129, 140 f., 148 f.; **23**, III. 529, 540; **26**, § 89—91; **16**, § 7; **42**, VIII. 560; Kants Reflexionen zur Logik (**G**. XVI), 2503.

182. **42**, VIII. 561; **47**, 720, 796, 812, 814, 819, 849 und a. O. Über die Rolle der Fiktionen in Kants Religionsphilosophie H. Vaihinger: Die Philosophie des Als Ob, 1. A., 1911, 647 f., 667 f., 713 f. (daselbst auch eine Sammlung hierhergehörender Stellen). Gegen die fiktionistische Deutung Kants H. Scholz: Die Religionsphilosophie Kants, 1922.

183. **29**, 1. und 2. Stück; **38**, VII. 356.

184. **29**, 3. und 4. Stück; **38**, VII. 367, 377. Ähnlich hatte auch Nikolaus Cusanus (Concordantia fidei) gelehrt: Una est religio in rituum varietate.

185. **29**, Vi. 223 f., **38**, VII. 382. D. Hume: Dialogues on natural religion, 1779, welche Kant (wohl in der Übersetzung von 1781) zweimal gelesen und sehr geschätzt hat. Lessing: Die Erziehung des Menschengeschlechtes, 1780. Zum Ganzen: E. Troeltsch: Das Historische in Kants Religionsphilosophie, Kant-Stud. IX., 1904, 21 f.

186. Gott als Ursache der Dinge bes. deutlich **16**, § 53. Daß Kant durch und durch Metaphysiker gewesen sei und gar nicht die Absicht gehabt habe, auch nur die alte Metaphysik zu zerstören, betont allzu einseitig Paulsen **66**, 254 f.; sehr zutreffend Riehl **67**, 584: „Die Kr. d. r. V. bejaht das Metaphysische, sie verneint die Metaphysik." Kant als Reformator der Metaphysik überhaupt bei K. Oesterreich: Kant und die Metaphysik, 1906, 55 f.

187. Zu Hume vgl. **73**, 177. 16, § 13. So meint auch H. Lotze (Logik, Philos. Bibl. 141, Bd. 503), der Ausdruck, daß wir nur Erscheinungen erkennen, enthalte den unabweislichen Nebengedanken, daß „unser Erkennen, eigentlich bestimmt, das Höhere, das Wesen der Dinge, zu erfassen, sich mit dem Schlechteren, der Erscheinung begnügen müsse".

188. Ausführlich habe ich über diese Probleme gehandelt in **72**, IV. 4: Transzendentalphilosophie.

189. Dieser Einwand wurde schon von Schulze-Aenesidemus (s. u. S....) erhoben und von F. Beneke: Kant und die philos. Aufgabe unserer Zeit, 1832, erneuert. Kant über den mehr als hypothetischen Charakter seiner Lehre, **15**, III. 9; **23**, III. 21, 515 und in der „Erklärung in Bez. auf Fichtes Wissenschaftslehre", 1799 (VIII. 601).

190. **16**, § 35. Zum Ganzen: A. Liebert: Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich? 1919 und **71**, III. 5: Die Selbsterkenntnis der Transzendentalphilosophie.

191. **19**, IV. 284; **25**, V. § 8; Goethe zu Kanzler Müller, 29. IV. 1818.

192. **25**, V. 8. A.

193. Den theoretischen Charakter von Kants Ethik betonen auch Chamberlain, **63**, 702 f, und Simmel, **69**, 82 f.

194. Zum Ganzen: Reininger: F. Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens, 1922, VIII. 4: Nietzsche und Kant. Zur Psychologie des Pflichtbewußtseins vgl. A. Stöhr: Psychologie, 2. A., 1922, 500, 565.

195. Dieses Wort ist von Schiller geprägt („Die Philosophen"), findet sich aber in fast wörtlicher Übereinstimmung auch bei Kant, **23**, III. 533; **25**, V. 32, 39; **39**, § 10.

196. Dahin zielt auch Kants Bemerkung, **19**, IV. 309: „Was aber zur bloßen Erscheinung gehört, wird von der Vernunft notwendig der Beschaffenheit der Sache an sich selbst untergeordnet." Zum Ganzen: **72**, 3. Kap. IV., 6: Die Transformation der Kausalität.

197. Mit Recht konnte daher Kant sagen: „Die transzendentale Philosophie ist das Grab alles Aberglaubens", **45**, Nr. 164. Über Kants wechselnde Stellung zum Gottesglauben, **47**, 827 f. Auch E. Horneffer: Der Platonismus und die Gegenwart, 1920, 71, nennt Kant in bezug auf die Religion, aber in etwas anderem Sinne, den „klassischen Philosophen der doppelten Wahrheit".

198. **68**; K. Vorländer: I. Kants Leben, 2. Aufl., 1922, 166 f. Über Kants frühe und nachhaltige Wirkung auch in Österreich, K. Wotke: V. E. Milde als Pädagoge und sein Verhältnis zu den geistigen Strömungen seiner Zeit, 1902.

199. Brief an Reinhold, 28. XII. 1787.

200. Neue Theorie d. m. Vorst. § 7.

201. a. O. § 29.

202. Vernunft und Sprache, Bd. I. 413. Zum Ganzen das günstigere Bild, das K. Siegel entwirft: Herder als Philosoph, 1917.

203. System der Metaphysik, 1824, 110. Zum Ganzen Th. Elsenhans: Fries und Kant, 1906.

204. Kants Äußerung über Änesidemus, **47**, 622. Zum Ganzen H. Wiegershausen: Änesidemus-Schulze, der Gegner Kants und seine Bedeutung im Neukantianismus, 1910.

205. Neue Logik (Neudruck), 104, 265.

206. Maimon: Philos. Wörterbuch, 1791, 176 f.; Kritische Untersuchungen über den m. Geist oder das höhere Erkenntnis- und Willensvermögen, 1797, 158, 191.

207. Brief an M. Herz, 26. V. 1789, und an Reinhold, 28. III. 1794, wo es heißt: „was aber z. B. ein Maimon mit seiner Nachbesserung der kritischen Philosophie (dergleichen die Juden gerne versuchen, um sich auf fremde Kosten ein Ansehen von Wichtigkeit zu geben) eigentlich wolle, (habe ich) nie recht fassen können . . ." Zum Ganzen F. Kuntze: Die Philosophie S. Maimons, 1912.

208. Einzig möglicher Standpunkt 166.

209. a. O. 96. Brief Kants an Beck, 1. VII. 1794.

210. Über Fichte und sein Verhältnis zu Kant vgl. H. Heimsoeth: Fichte, 1923 (Bd. 29 dieser Sammlung).

211. Dazu B. Mugdan: Die theoretischen Grundlagen der Schillerschen Philosophie, 1910.

212. Schiller an Körner, 28. II. 1793: Einer seiner ersten Grundsätze darin ist „empörend für mein und wahrscheinlich auch dein

Gefühl. Er behauptet nämlich eine Propension des menschlichen Herzens zum Bösen, das er das radikale Böse nennt".

213. Vgl. **26**, § 9: „Die Erkenntniskräfte, die durch diese Vorstellung ins Spiel gesetzt werden, sind hierbei in einem freien Spiele, weil kein bestimmter Begriff sie auf eine besondere Erkenntnisregel einschränkt."

214. Zum Ganzen: K. Fischer: Schiller als Philosoph, 1892; K. Vorländer: Kant, Schiller, Goethe, 1907, 2. Aufl. 1922; O. Walzel: Einleitung zu Schillers philos. Schriften, S. W. (Säkularausg., Bd. 11). Über W. v. Humboldt vgl. E. Spranger: W. v. H. und die Humanitätsidee, 1909, und W. v. H. und Kant, Kant-Stud., XIII, 1908, 57 f.

215. Dichtung und Wahrheit, 16. Buch, Anfang.

216. Diese und die folgenden Stellen aus dem Aufsatze: „Einwirkung der neuern Philosophie", 1820.

217. Zum Ganzen: M. Heynacher: Goethes Philosophie aus seinen Werken, 1905, 2. Aufl., 1922; Th. Ziegler: Goethes Welt- und Lebensanschauung, 1914; G. Simmel: Kant und Goethe, 1916.

218. C. Fortlage: Die Lücken des Hegelschen Systems, 1832, Vor.

VERLAG VON ERNST REINHARDT / MÜNCHEN

GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE IN EINZELDARSTELLUNGEN

HERAUSGEGEBEN VON GUSTAV KAFKA

Die mit einem Stern versehenen Bände sind bis zum Frühjahr 1923 erschienen, die weiteren Bände werden in rascher Folge erscheinen. Die beigesetzten Preise sind Grundzahlen, die mit der Schlüsselzahl des Börsenvereins multipliziert werden. Für das Ausland gelten diese Grundpreise als Schweizer Franken. Die Grundzahlen der weiteren Bändchen werden je nach dem Umfang sich zwischen M. 3,— und M. 5,— bewegen. Ein Einheitspreis ließ sich leider nicht aufrechthalten.

1. Das Weltbild der Primitiven: Priv.-Doz. Dr. F. Gräbner, Bonn.
2. Indische Philosophie: Prof. Dr. O. Strauß, Kiel.
3. Philosophie des Judentums: Prof. Dr. H. Redisch, Wien.

*4. Philosophie des Islam: Prof. Dr. Max Horten, Bonn; brosch. M. 4,—, geb. M. 5,—.

5. Chinesische Philosophie: Priv.-Doz. Dr. F. S. A. Krause, Heidelberg.

*6. Die Vorsokratiker: Professor Dr. Gustav Kafka, Dresden; brosch. M. 3,—, geb. M. 3,50.

*7. Sokrates, Platon und der Sokratische Kreis: derselbe; brosch. M. 3,—, geb. M. 3,50.

*8. Aristoteles: derselbe; brosch. M. 3,—, geb. M. 3,50.

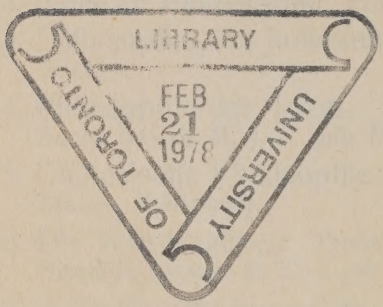
9. Der Ausklang der antiken Philosophie und das Erwachen einer neuen Zeit: Prof. Dr. Gustav Kafka, Dresden, und Prof. Dr. Hans Eibl, Wien.

*10. 11. Augustin und die Patristik: Prof. Dr. Hans Eibl, Wien; brosch. M. 5,50, geb. M. 7,—.

12. 13. Thomas von Aquin und die Scholastik: Prof. Dr. Artur Schneider, Frankfurt a. M.

*14. Die philosophische Mystik des Mittelalters: Dr. Joseph Bernhart, München; brosch. M. 4,—, geb. M. 5,—.

15. Die Philosophie der Renaissance: Dr. Aug. Riekel, Marburg.


LIBRARY
FEB
21
1978
UNIVERSITY
OF TORONTO

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B
2798
R4

Reininger, Robert
Kant, seine Anhanger und seine Gegner

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 12 02 02 02 016 1